جدید نظرثانی ایڈیشن

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرۂ آفاق کتاب
شرح العقائد النسفیۃ کی جامع اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد فی حل شرح العقائد

تالیف
استاذ العلماء حضرت مولانا اکرام الحق
مدرس جامعہ عمر بن الخطاب [illegible] ملتان

حاشیہ: جامع المعقول والمنقول رئیس المدرسین حضرت مولانا
ظہور الحق [illegible]

خصوصیات

- اعراب
- ترجمہ
- تقطیع عبارت واغراض
- مختصر اور سہل انداز میں عبارت کی وضاحت
- فوائد عجیبہ

جامعہ عمر بن الخطاب
061-4555183

وفاق المدارس کے نصاب کے تحت پڑھائی جانے والی علم کلام کی شہرۂ آفاق کتاب

شرح العقائد النسفیۃ کی جامع اور آسان اردو شرح

توضیح العقائد

فی حل

شرح العقائد

استاذ العلماء حضرت مولانا اکرام الحق

مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ڈی بلاک ملتان

[illegible]

ظہور الحق [illegible]

جامعہ عمر بن الخطاب

[illegible] 061 4552461

فہرست مضامین توضیح العقائد

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
★	پیش لفظ	۱۱
۱	رائے گرامی شیخ الحدیث مولانا ارشاد احمد مدظلہ	۱۲
۲	رائے گرامی شیخ الحدیث مولانا محسن صابر صاحب (جامعہ عمر بن الخطاب)	۱۳
۳	رائے گرامی مولانا سراج الحق صاحب	۱۴
۴	ماتن کے حالات	۱۵
۵	شارح کے حالات	۱۷
۶	علم الشرائع والاحکام سے کیا مراد ہے	۲۲
۷	قاعدہ کسے کہتے ہیں	۲۳
۸	احکام شرعیہ اور اس کے متعلق تقسیم	۲۷
۹	علم کلام اور فقہ کی حاجت اور اس کی تدوین	۲۹
۱۰	علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ	۳۰
۱۱	معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو اس نام سے کیوں موسوم کیا گیا	۳۴
۱۲	معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب التوحید و العدل کیوں کہتے ہیں	۳۵
۱۳	شیخ ابو الحسن اشعری کے مذہب اعتزال چھوڑنے کی وجہ	۳۷
۱۴	اہل سنت والجماعت، اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے	۳۹
۱۵	متقدمین اور متاخرین کے علم کلام کے درمیان فرق	۴۰
۱۶	علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت	۴۱
۱۷	اہل حق سے کون مراد ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ	۴۲
۱۸	حق کا معنی اور حق و صدق کے درمیان اعتباری فرق	۴۳
۱۹	ماہیت اور حقیقت کے درمیان فرق اعتباری	۴۶
۲۰	شی کی تعریف	۴۶
۲۱	ثبوت اشیاء پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۶
۲۲	جواب مذکور کی مزید تحقیق	۴۷
۲۳	سوفسطائیہ کون ہیں	۵۱
۲۴	دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کسے کہتے ہیں	۵۲
۲۵	لاادریہ کی دلیل اور اس کا جواب	۵۵
۲۶	سوفسطائیہ کا ماخذ اور اس کا معنی	۵۷
۲۷	علم کی تعریف	۵۸
۲۸	حواس خمسہ کے ذریعہ کن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے	۵۹
۲۹	علم کی دوسری تعریف	۶۰
۳۰	اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء	۶۳
۳۱	اسباب علم کے تین ہونے پر اعتراض	۶۴
۳۲	وجدان، حدس اور تجربہ کی تعریف	۶۴
۳۳	حواس ظاہرہ پانچ ہیں	۶۷
۳۴	حاسہ بصر کی تعریف	۶۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۵	حاسۂ ذوق کی تعریف	۷۱
۳۶	حاسۂ لمس کی تعریف	۷۲
۳۷	حاسۂ ذوق پر اعتراض اور اس کا جواب	۷۳
۳۸	خبر صادق کی تعریف	۷۴
۳۹	خبر صادق کی تقسیم	۷۵
۴۰	خبر متواتر کا حکم	۷۷
۴۱	خبر متواتر کے حکم پر اعتراض و جواب	۷۸
۴۲	خبر متواتر کے حکم پر دوسرا اعتراض و جواب	۸۰
۴۳	سمنیہ اور براہمہ سے کون لوگ مراد ہیں	۸۲
۴۴	رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف	۸۳
۴۵	معجزہ کی تعریف اور خبر رسول کا حکم	۸۴
۴۶	ولی کی تعریف	۸۵
۴۷	خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے معنی میں ہے	۸۷
۴۸	خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کے استدلالی ہونے پر سوال و جواب	۸۸
۴۹	عقل کی تین تعریفیں	۹۳
۵۰	عقل چند معانی کے لئے استعمال ہوتی ہے	۹۴
۵۱	ملاحدہ کون لوگ ہیں اور ان کے کیا عقائد ہیں	۹۵
۵۲	سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا تحقیقی و الزامی جواب	۹۶
۵۳	نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم ضروری یا استدلالی پر اعتراض	۹۷
۵۴	اعتراض مذکور کا جواب	۹۸
۵۵	نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم	۱۰۰
۵۶	کسب کا معنی اور اکتساب و استدلال کے درمیان نسبت	۱۰۱
۵۷	ضروری کے دو معنی بیان کر کے ایک تناقض کا دفعیہ	۱۰۳
۵۸	الہام سبب علم نہیں	۱۰۵
۵۹	باطن کے عالم میں غلط معرفت ہونے کی وجہ	۱۰۶
۶۰	عالم اور محدث کسے کہتے ہیں	۱۰۷
۶۱	فلاسفہ کے نزدیک قدم اور حدوث کی قسمیں	۱۰۹
۶۲	عالم سے کیا مراد ہے	۱۱۰
۶۳	عین کی تعریف اور جز کا معنی	۱۱۱
۶۴	مجردات کسے کہتے ہیں اور قائم بالذات و قائم بالغیر کے معنی میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف	۱۲
۶۵	عین کی تقسیم	۱۱۳
۶۶	جسم کی ترکیب میں معتزلہ اور متکلمین کا اختلاف	۱۵
۶۷	جسم کے تحقق کے لئے دو جز کافی ہیں اس پر جمہور اشاعرہ کی دلیل	۱۱۶
۶۸	قسمت فعلی، قسمت وہمی اور قسمت فرضی کسے کہتے ہیں	۱۱۷
۶۹	فلاسفہ کے ہاں ہیولیٰ کی تعریف اور ان کے نزدیک ہیولیٰ اولیٰ سے کیا مراد ہے	۱۱۸

☆☆☆

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۷۰	فلاسفہ کے ہاں جزء لایتجزیٰ کا وجود نہیں اس پر ان کی دلیل	۱۱۹
۷۱	جزء لایتجزیٰ کے ثبوت پر متکلمین کی دلیل	۱۲۰
۷۲	کرہ کسے کہتے ہیں	۱۲۰
۷۳	جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر متکلمین کی مشہور دلیل	۱۲۰
۷۴	جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر تیسری دلیل	۱۲۲
۷۵	طول کی دو قسمیں ہیں	۱۲۳
۷۶	شارح جزء لایتجزیٰ کے ثبوت پر متکلمین کی دلیلوں کا ضعف بیان فرما رہے ہیں	۱۲۴
۷۷	عرض کی تیسری تعریف	۱۲۷
۷۸	موجودات ممکنہ حادثہ کا نقشہ	۱۲۸
۷۹	عرض کی چند مثالیں	۱۳۰
۸۰	شارح اعراض کے حدوث کو بیان فرما رہے ہیں	۱۳۲
۸۱	اعیان، حرکت و سکون سے خالی نہیں	۱۳۵
۸۲	اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے پر اعتراض	۱۳۶
۸۳	اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے پر اعتراض و جواب	۱۳۹
۸۴	حدوث اعراض کی دلیل پر اعتراض و جواب	۱۴۰
۸۵	حدوث اعیان کی دلیل پر اعتراض و جواب	۱۴۲
۸۶	عالم کا صانع محدث اللہ تعالیٰ ہیں	۱۴۳
۸۷	واجب الوجود کے اثبات پر پہلی دلیل	۱۴۳
۸۸	واجب الوجود کے اثبات پر دوسری دلیل	۱۴۴
۸۹	تسلسل کا معنی	۱۴۵
۹۰	بطلان تسلسل پر مشہور دلیل (برہان تطبیق)	۱۴۶
۹۱	برہان تطبیق پر اعتراض	۱۴۸
۹۲	اعتراض مذکورہ کا جواب	۱۴۹
۹۳	اللہ تعالیٰ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے	۱۵۰
۹۴	برہان تمانع	۱۵۲
۹۵	برہان تمانع پر اعتراضات و جوابات	۱۵۳
۹۶	تعدد الٰہ کے بطلان پر آیت "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" سے استدلال کرنے پر دو اعتراض اور اس کے جوابات	۱۵۷
۹۷	وجوب اور قدیم کے درمیان نسبت کا بیان	۱۵۸
۹۸	صفات کے واجب ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۱
۹۹	قیام العرض بالعرض کے لازم آنے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۱
۱۰۰	صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر دلائل کا بیان	۱۶۵
۱۰۱	صانع عالم کے عرض نہ ہونے پر دو دلیلیں	۱۶۶
۱۰۲	شارح کا دلیل ثانی پر تنقید کرنا	۱۶۷
۱۰۳	شارح عرض کے بقاء کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں	۱۶۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۰۴	اللہ تعالیٰ نہ جسم ہیں اور نہ جوہر	۱۷۱
۱۰۵	اللہ تعالیٰ کے جسم و جوہر نہ ہونے پر دلیل	۱۷۱
۱۰۶	اللہ تعالیٰ کے جسم و جوہر نہ ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۱۷۲
۱۰۷	واجب، قدیم، موجود اور اس کے مثل کا ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے میں ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۷۳
۱۰۸	اللہ تعالیٰ مصور، محدود اور معدود بھی نہیں	۱۷۵
۱۰۹	کم متصل و منفصل کی تعریف	۱۷۶
۱۱۰	اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی بھی نہیں	۱۷۷
۱۱۱	اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف بھی نہیں	۱۷۸
۱۱۲	مکان اور خلا کی تعریف، جہات کتنی ہیں	۱۷۹
۱۱۳	تمکن کے معنی پر اعتراض و جواب	۱۸۱
۱۱۴	اللہ تعالیٰ زمانے سے بھی پاک ہیں	۱۸۳
۱۱۵	حرکات کی بنیاد	۱۸۵
۱۱۶	علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ و مشیت کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ متصف ماننے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۸۷
۱۱۷	باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت کے ثبوت پر فرقہ مجسمہ کی نقلی اور عقلی دلیل	۱۸۸
۱۱۸	مجسمہ کی دلیل نقلی و عقلی کا جواب	۱۸۹
۱۱۹	اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں	۱۹۰
	☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۲۰	مماثلت کے معنی میں متعارض اقوال کے درمیان تطبیق	۱۹۳
۱۲۱	کسی چیز کا اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج نہ ہونے پر دلائل کا بیان	۱۹۵
۱۲۲	فلاسفہ کے قول "اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں" اس پر ان کی دلیل اور اس کا جواب	۱۹۵
۱۲۳	اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے بارے میں فرق باطلہ کے مختلف اقوال	۱۹۶
۱۲۴	صفات باری کے ثبوت پر دلائل	۱۹۹
۱۲۵	اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع علم و قدرت	۲۰۰
۱۲۶	صفات باری کو عین ذات کہنے پر محالات کا لزوم	۲۰۱
۱۲۷	صفات باری کو حادث کہنے پر کرامیہ کی تردید	۲۰۲
۱۲۸	صفات ازلی ہو کر ذات باری کے ساتھ قائم ہیں	۲۰۳
۱۲۹	معتزلہ صفات کو ذات باری کا عین مانتے ہیں	۲۰۴
۱۳۰	نصاریٰ تین قدماء کے قائل ہیں	۲۰۵
۱۳۱	شارح کی اشاعرہ پر تنبیہ (کہ اشاعرہ نے صفات کو واجب لذاتہ کہا)	۲۰۷
۱۳۲	عینیت و غیریت کی نفی پر اعتراض و جواب	۲۰۹
۱۳۳	اشاعرہ کے نزدیک عینیت و غیریت کی تفسیر	۲۱۰
۱۳۴	عینیت و غیریت کے درمیان تناقض نہیں	۲۱۱

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۳۵	اشاعرہ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر اعتراض	۲۱۲
۱۳۶	غیریت کی مذکورہ تفسیر کی ایک توجیہ اور اس کا رد	۲۱۳
۱۳۷	صاحب مواقف کی جانب سے ماتن کے قول "وھی لا ھو ولا غیرہ" کی ایک توجیہ	۲۱۶
۱۳۸	شارح کی طرف سے مذکورہ توجیہ کی تردید	۲۱۷
۱۳۹	صفات حقیقیہ کی تعداد	۲۱۹
۱۴۰	علم، قدرت اور حیات کی تعریفیں	۲۱۹
۱۴۱	تخیل اور وہم کی تعریف	۲۲۰
۱۴۲	صفت سمع وبصر کے ازلی ہونے پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۱
۱۴۳	صفت ارادہ کے معنی کی وضاحت تمثیلی انداز میں	۲۲۲
۱۴۴	ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہنے پر کرامیہ کی تردید	۲۲۳
۱۴۵	تکوین کے مستقل صفت ہونے میں اشعریہ اور ماتریدیہ کا اختلاف	۲۲۳
۱۴۶	صفات ذات اور صفات افعال میں فرق	۲۲۴
۱۴۷	ان لوگوں پر رد جو کلام نفسی کو بعینہ علم و ارادہ مانتے ہیں	۲۲۵
۱۴۸	کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل	۲۲۶
۱۴۹	ماتن نے ارادہ، تکوین اور کلام کے قدیم ہونے کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا	۲۲۸
۱۵۰	کلام ایک ہی صفت ہے	۲۳۰
۱۵۱	کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۳۱
۱۵۲	امام رازی کے نزدیک صفت کلام ازل میں ایک ہی ہے	۲۳۳
۱۵۳	کلام الٰہی کے ازلیت پر معتزلہ کے تین اعتراض اور اس کے جوابات	۲۳۴
۱۵۴	ماتن کے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" کہنے کی وجہ کا بیان	۲۳۶
۱۵۵	معتزلہ اور اشاعرہ کا اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفی میں ہے	۲۳۷
۱۵۶	کلام نفسی کی نفی اور قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا استدلال	۲۳۸
۱۵۷	خلق قرآن پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۲۳۹
۱۵۸	معتزلہ کے نزدیک متکلم ہونے کا معنی	۲۴۰
۱۵۹	خلق قرآن پر معتزلہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب	۲۴۲
۱۶۰	وجود کی مختلف اقسام اور ان کے مختلف احکام	۲۴۳
۱۶۱	قرآن کے مشترک لفظی ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۴۵
۱۶۲	کلام نفسی کا سننا ممکن ہے یا نہیں	۲۴۵
۱۶۳	کلام اللہ کے مشترک لفظی ہونے پر دو اور اعتراض اور ان کے جواب	۲۴۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۶۴	کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا صاحب مواقف کی جانب سے جواب	۲۴۸
۱۶۵	صاحب مواقف کے جواب پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۵۱
۱۶۶	تکوین ازلی صفت ہے	۲۵۳
۱۶۷	شارح نے صفت تکوین کا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے	۲۵۴
۱۶۸	شارح نے اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دی کہ تکوین مستقل صفت نہیں	۲۵۶
۱۶۹	اشاعرہ کی طرف سے تکوین کے حادث پر دلیل اور اس کا جواب	۲۵۷
۱۷۰	تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال سے امام صابونی کا معارضہ اور قدیم ہونے پر استدلال	۲۵۹
۱۷۱	صاحب کفایہ کی جانب سے تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کے استدلال کی تردید	۲۵۹
۱۷۲	شارح کی جانب سے صاحب کفایہ کے استدلال کی تردید	۲۶۰
۱۷۳	شارح نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا	۲۶۲
۱۷۴	تکوین اور تکوّن کے درمیان مغایرت پر ماتریدیہ کی دو دلیلیں	۲۶۳
	☆☆☆	
۱۷۵	تکوین کو عین تکوّن ماننے کی صورت میں چار خرابیاں	۲۶۳
۱۷۶	اشعریہ کے تکوین کو عین تکوّن کہنے کی شارح کی جانب سے توجیہ	۲۶۷
۱۷۷	تکوین کے بارے میں شارح کا اشعریہ کی طرف رجحان	۲۶۹
۱۷۸	صفات میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے	۲۷۰
۱۷۹	ارادہ کو صفت ازلی اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کہنے میں بجاریہ، کرامیہ اور بعض معتزلہ کی تردید	۲۷۱
۱۸۰	ارادہ کے صفت ازلی ہونے پر شارح نے پانچ دلیلیں پیش کیں	۲۷۳
۱۸۱	آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی زیارت کریں گے	۲۷۴
۱۸۲	رؤیت باری کے امکان پر عقلی دلیل	۲۷۶
۱۸۳	وجود کو رؤیت کی علت مشترکہ کہنے پر چار اعتراضات اور ان کے جوابات	۲۷۸
۱۸۴	امکان رؤیت پر نقلی دلیل	۲۸۰
۱۸۵	امکان رؤیت کی دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے دو اعتراض اور ان کے جوابات	۲۸۲
۱۸۶	رؤیت کے محال ہونے پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب	۲۸۵
	☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۸۷	امکانِ رؤیت پر معتزلہ کا سوال اور اس کا جواب	۲۸۶
۱۸۸	رؤیت کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کے جوابات	۲۸۷
۱۸۹	امکانِ رؤیت پر ارشادِ قرآنی "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" سے استدلال	۲۸۹
۱۹۰	امتناعِ رؤیت پر معتزلہ کی دوسری دلیلِ نقلی اور اس کا جواب	۲۹۰
۱۹۱	خواب میں رؤیتِ باری ممکن ہے	۲۹۱
۱۹۲	افعالِ عباد اللہ کی مخلوق ہیں	۲۹۲
۱۹۳	افعالِ عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر عقلی و نقلی دلائل	۲۹۳
۱۹۴	بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ مشرک نہیں ہیں	۲۹۶
۱۹۵	بندہ کے خالقِ افعال ہونے پر معتزلہ کے استدلالات اور ان کے جوابات	۲۹۸
۱۹۶	تمام افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے علم کے ماتحت ہیں	۳۰۰
۱۹۷	بندہ کے تمام افعال تقدیرِ الٰہی کے مطابق ہیں	۳۰۱
۱۹۸	"تمام افعالِ عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں" کے کہنے پر معتزلہ کی جانب سے اہلِ حق پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۲
	☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۹۹	افعالِ عباد کا وقوع ارادۂ الٰہی کے خلاف نہیں اس پر دو دلیلیں	۳۰۳
۲۰۰	مراد اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدمِ ارادہ کے درمیان معتزلہ کا تلازم کا دعویٰ غلط ہے	۳۰۵
۲۰۱	مسئلہ جبر و اختیار	۳۰۶
۲۰۲	فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر پانچ دلیلیں	۳۰۷
۲۰۳	علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی کے عام ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۸
۲۰۴	بندہ کے فاعلِ مختار ہونے پر جبریہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۱۰
۲۰۵	خلق اور کسب کے درمیان فرق	۳۱۱
۲۰۶	بندہ کے افعال کچھ حسن اور کچھ قبیح ہوتے ہیں	۳۱۲
۲۰۷	استطاعت فعل کا مقارن ہے	۳۱۵
۲۰۸	تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامتِ اسباب پر ہے	۳۱۷
۲۰۹	معتزلہ کی جانب سے اعتراض اور جواب	۳۱۸
۲۱۰	صاحبِ کفایہ کی طرف سے معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب	۳۱۹
۲۱۱	شارحؒ نے صاحبِ کفایہ کے جواب کی تردید کی	۳۲۰
	☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۴۱۲	معتزلہ کے اعتراض کے جواب کی بنیاد بعض اعتراض کے اشتباہ پر رکھی گئی	۳۲۱
۴۱۳	استطاعت کی تفسیر بمعنی سلامتِ اسباب پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۲
۴۱۴	شارح ماتن کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں	۳۲۵
۴۱۵	مالا یطاق کی اقسام ثلاثہ	۳۲۸
۴۱۶	تکلیف مالا یطاق کے عدم وقوع پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۹
۴۱۷	تکلیف مالا یطاق کے ممکن نہ ہونے پر بعض لوگوں کا استدلال اور اس کا جواب	۳۳۱
۴۱۸	بندوں کے افعال دو طرح کے ہیں	۳۳۳
۴۱۹	مقتول کی موت بھی اجل پر ہوتی ہے	۳۳۵
۴۲۰	اجل ایک ہی ہے	۳۳۸
۴۲۱	حرام کے رزق ہونے کے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف پر مبنی ہے	۳۴۰
۴۲۲	ہر شخص اپنا رزق پورا کرے گا	۳۴۲
۴۲۳	ہدایت اور اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف	۳۴۳
۴۲۴	اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۴۵
۴۲۵	اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں	۳۴۶
۴۲۶	اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب	۳۴۹
۴۲۷	عالم آخرت کے دو حصے ہیں اور قبر عالم برزخ کا نام ہے	۳۵۰
۴۲۸	عذابِ قبر، تنعیمِ قبر اور سوالِ نکیرین برحق ہے	۳۵۱
۴۲۹	معتزلہ اور روافض کا عذابِ قبر سے انکار اور اس کا جواب	۳۵۴
۴۳۰	بعث بعد الموت کے برحق ہونے پر دلائل	۳۵۷
۴۳۱	معادِ جسمانی کے بارے میں فلاسفہ کی دلیل اور اس کا جواب	۳۵۸
۴۳۲	معادِ جسمانی پر منکرین کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۵۸
۴۳۳	تناسخ کی حقیقت اور اس کا بطلان	۳۵۹
۴۳۴	معتزلہ کے وزنِ اعمال کے انکار پر دو دلیلیں اور ان کے جوابات	۳۶۱
۴۳۵	بندوں کے اچھے اور برے اعمال درج کیے جاتے ہیں	۳۶۲
۴۳۶	حوضِ کوثر	۳۶۴
۴۳۷	پل صراط	۳۶۵
۴۳۸	جنت اور دوزخ برحق ہیں	۳۶۶
۴۳۹	جنت اور دوزخ پیدا کی جا چکی ہیں	۳۶۷
۴۴۰	جنت اور دوزخ کے منکرین کی دلیل اور اس کا جواب	۳۶۷

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۳۱	جنت کے فی الحال موجود نہ ہونے پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب	۳۶۸
۲۳۲	جنت اور دوزخ اور ان کا ثواب وعذاب ابدی ہے	۳۷۰
۲۳۳	کبائر کیا ہے	۳۷۲
۲۳۴	مرتکب کبیرہ مومن ہے	۳۷۳
۲۳۵	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر	۳۷۳
۲۳۶	خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر ہے	۳۷۳
۲۳۷	مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کے دلائل	۳۷۳
۲۳۸	مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دو دلیلیں اور ان کے جوابات	۳۷۷
۲۳۹	مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے پر خوارج کا استدلال اور اس کا جواب	۳۸۰
۲۵۰	کفر شرک کی معافی نہ ہوگی	۳۸۲
۲۵۱	اہل سنت والجماعت کے نزدیک شرک کے علاوہ ہر گناہ قابل معافی ہے	۳۸۳
۲۵۲	معتزلہ کے نزدیک مغفرت صغائر اور ان کبائر کے ساتھ خاص ہے کہ جن سے بندہ نے توبہ کرلی ہو	۳۸۴
۲۵۳	اہل حق کے نزدیک صغائر گناہ پر سزا دینا ممکن ہے	۳۸۶
۲۵۴	معتزلہ کے ہاں اگر کبائر سے بچتا ہو تو پھر صغائر پر سزا دینا جائز نہیں اس پر دلیل اور اس کا جواب	۳۸۷
۲۵۵	مرتکبین کبائر کے حق میں انبیاء کی شفاعت ثابت ہے	۳۹۰
۲۵۶	شفاعت کے انکار پر معتزلہ کے استدلال اور ان کے جوابات	۳۹۳
۲۵۷	شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید	۳۹۳
۲۵۸	مرتکب کبیرہ مومن ہونے کے لئے جہنمی نہیں	۳۹۶
۲۵۹	معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلا توبہ مر جائے تو مخلد فی النار ہے اس پر ان کے دلائل اور جوابات	۳۹۸
۲۶۰	ایمان کا لغوی معنی اور اس کی شرعی حقیقت	۴۰۰
۲۶۱	ایمان کے لغوی معنی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۲۶۲	ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب	۴۰۳
۲۶۳	ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۶
۲۶۴	ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب	۴۰۷
۲۶۵	ایمان کی حقیقت کے بارے میں کرامیہ کا مذہب	۴۰۸

☆☆☆

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۶۶	تصدیق کے ایمان ہونے پر کرامیہ کا اعتراض اور اس کا جواب	۳۰۹
۲۶۷	ایمان شرعی کے بارے میں چوتھا مذہب	۳۱۱
۲۶۸	اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۳۱۳
۲۶۹	ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں	۳۱۵
۲۷۰	ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی نصوص کا مطلب	۳۱۷
۲۷۱	ایمان شرعی کے بارے میں پانچواں مذہب	۳۱۹
۲۷۲	تصدیق کے اختیاری ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۱
۲۷۳	ایمان واسلام ایک ہی چیز ہیں	۳۲۳
۲۷۴	ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۳۲۵
۲۷۵	استثناء یعنی "انا مؤمن ان شاء اللّٰہ" کہنے کے جواز میں اختلاف	۳۲۸
۲۷۶	رسالت کی حقیقت	۳۳۳
۲۷۷	ارسال رسل کے متعلق چند مذاہب	۳۳۴
۲۷۸	جنات کے رسول ہونے میں اختلاف کا بیان	۳۳۶
۲۷۹	ارسال رسل کا فائدہ	۳۳۷
۲۸۰	معجزہ دعویٰ رسالت میں رسول کی تائید ہے	۳۳۸
۲۸۱	حضرت آدم کی نبوت کی دلیل	۳۴۱
۲۸۲	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل	۳۴۳
	☆☆☆	

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۸۳	ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا ہے	۳۴۳
۲۸۴	آپ علیہ السلام خاتم النبیین ہیں	۳۴۵
۲۸۵	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں	۳۴۶
۲۸۶	انبیاء کی کوئی معین تعداد نہ بیان کی جائے	۳۴۷
۲۸۷	منصب انبیاء کی تفصیل	۳۴۹
۲۸۸	خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں	۳۵۲
۲۸۹	ملائکہ اور جنات کی حقیقت	۳۵۳
۲۹۰	ملائکہ معصوم ہیں	۳۵۴
۲۹۱	ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والوں کا ہاروت اور ماروت کے قصے سے استدلال	۳۵۵
۲۹۲	استدلال مذکور کا جواب	۳۵۵
۲۹۳	نبی علیہ السلام کو معراج جسمانی ہوئی	۳۵۷
۲۹۴	کرامات اولیاء برحق ہیں	۳۶۲
۲۹۵	کرامات اولیاء کے منکرین کا استدلال اور اس کا جواب	۳۶۷
۲۹۶	امامت کا مسئلہ	۳۶۹
۲۹۷	خلافت تیس سال تک رہی	۳۷۷
۲۹۸	امت پر امام وخلیفہ کا تقرر شرعاً واجب ہے	۳۷۹
۲۹۹	امام کے فرائض منصبی	۳۸۱
۳۰۰	امام اور خلیفہ میں فرق	۳۸۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۰۱	امام کے نائب ہونے کا عقیدہ رکھنا درست نہیں	۴۸۳
۳۰۲	کیا امام کا قریشی ہونا شرط ہے	۴۸۷
۳۰۳	امامت کے لئے عصمت شرط نہیں	۴۸۹
۳۰۴	امام کا اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط نہیں	۴۹۲
۳۰۵	مجلس شوریٰ وقت کی مالک ہے	۴۹۳
۳۰۶	امامت کے لئے چند شرطیں ہیں	۴۹۴
۳۰۷	امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا	۴۹۴
۳۰۸	فاسق کے اہل ولایت ہونے میں ائمہ کا اختلاف	۴۹۵
۳۰۹	اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز بشرطیکہ اس کا فسق کفر کی حد تک نہ پہنچے	۴۹۷
۳۱۰	صحابہ کرام تنقید سے بالاتر ہیں	۵۰۱
۳۱۱	یزید پر لعنت کے جواز میں علماء کا اختلاف	۵۰۳
۳۱۲	حضرت امیر معاویہؓ کے فضائل اور ان کی شان میں شارح کی کوتاہی	۵۰۳
۳۱۳	فتن کے بارے میں محققین کا قول	۵۰۵
۳۱۴	عشرہ مبشرہ	۵۰۶
۳۱۵	مسح علی الخفین کے جواز کا قول اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے ہے	۵۰۷
۳۱۶	نبیذ تمر حرام نہیں	۵۰۸
۳۱۷	کسی عاقل و بالغ سے امر و نہی ساقط نہیں ہوتے خواہ وہ کسی درجہ تک پہنچ جائے	۵۰۹
۳۱۸	نبی کا مرتبۂ نبوت افضل ہے یا اس کا مرتبۂ ولایت، باطنیوں کی تردید	۵۱۰
۳۱۹	نصوص کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا	۵۱۱
۳۲۰	کتاب وسنت کے نصوص کو رد کرنا کفر ہے	۵۱۲
۳۲۱	بعض متصوفہ کے نزدیک حرام لعینہ ولغیرہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں	۵۱۵
۳۲۲	شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے	۵۱۸
۳۲۳	اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خوفی کفر ہے	۵۱۹
۳۲۴	غیب کی خبروں میں کاہن کی تصدیق کرنا کفر ہے	۵۲۲
۳۲۵	معدوم شئی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے	۵۲۳
۳۲۶	ایصال ثواب حدیث و آثار سے ثابت ہے	۵۲۶
۳۲۷	اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول فرماتے ہیں	۵۲۸
۳۲۸	دنیا سے متعلق کافر کی دعا قبول ہوتی ہے	۵۳۱
۳۲۹	علامات قیامت	۵۳۱
۳۳۰	اجتہادی مسائل میں چند احتمالات ہیں	۵۳۷
۳۳۱	اجتہاد میں خطا واقع ہونے کے دلائل	۵۳۸
۳۳۲	رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں	۵۴۲
۳۳۳	ملائکہ کی افضلیت پر معتزلہ اور فلاسفہ کا استدلال اور اس کا رد	۵۴۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہٗ و نصلی علی رسولہ الکریم ...... اما بعد

علم کلام میں علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مایہ ناز کتاب "شرح عقائد نسفی" کو اپنی خصوصیات کی وجہ سے جو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اس علم کلام میں اتنی اہمیت کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں۔

بندہ کے پاس کئی سالوں سے یہ کتاب زیر درس ہے۔ اس کتاب کا ابتدائی حصہ (عذاب قبر تک) انتہائی مغلق اور مشکل ہے۔ اس کی جو اردو اور عربی شروحات ہیں ان کی تقریر کو ضبط کرنا طلبہ کے لئے انتہائی مشکل ہے۔ بندہ کو کئی بار طلبہ نے فرمائش کی کہ آپ اس کی مختصر اور جامع شرح لکھیں اور اس میں تشریح عبارت و اغراض شارح کو ہی مدنظر رکھیں۔ مگر بندہ اپنی کم علمی اور تدریسی مصروفیت کی وجہ سے کئی سال تک اس پر کام شروع نہ کر سکا۔ بالآخر جب طلبہ کی جانب سے شدید اصرار ہوا تو پھر بندہ نے اس کا عزم کیا اور اس "توضیح العقائد فی حل شرح العقائد" میں اس بات کی پوری کوشش کی کہ بات مختصر انداز میں تشریح عبارت و اغراض شارح کے ساتھ صرف حل عبارت تک محدود کی جائے تاکہ قارئین کو کتاب کے سمجھنے میں کوئی دقت اور دشواری پیش نہ آئے۔ اگر کہیں زائد بات کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کو فائدہ کے عنوان کے تحت ذکر کر دیا۔

بہرحال شرح "توضیح العقائد" آپ کے سامنے ہے بندہ نے اپنی کم علمی کے مطابق شرح کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

احقر کو اللہ تعالیٰ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب (توضیح العقائد) شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی وافی ہوگی۔
اللہ تعالیٰ اس شرح کو قارئین کے لئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین۔

اکرام الحق عفا اللہ عنہ
مدرس جامعہ عمر بن الخطاب ملتان
۲۳ ربیع الاول ۱۴۳۳ھ ...... ۱۵ فروری ۲۰۱۲

☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

ولی کامل استاذ العلماء حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم

مہتمم و شیخ الحدیث دار العلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علم کلام کی مشہور و معروف کتاب " شرح عقائد نسفیہ " کو جو مقبولیت و اہمیت حاصل ہے وہ اس علم کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ کی دیگر تالیف کی طرح یہ بھی مغلقات اور پیچیدگیوں سے خالی نہیں ہے۔

عزیز القدر صاحبزادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب مدظلہ فاضل دار العلوم عیدگاہ کبیر والا (خانیوال) مدرس جامعہ عربیہ انقلاب ملتان عرصہ ۱۷ سال سے تدریس فرما رہے ہیں اور یہ کتاب بھی عرصہ نو سال سے مسلسل زیر درس چلی آرہی ہے۔

عزیز موصوف نے اپنے تجربہ اور خداداد صلاحیت سے اس کی ایک اچھی شرح لکھی ہے جس میں عبارت پر اعراب، سلیس ترجمہ، تطبیق عبارت، بالاختصار تشریح اور پیچیدہ مقامات کا عمدہ حل پیش کیا ہے۔

امید ہے طالبین اس علمی محنت کی قدر کرتے ہوئے خوب استفادہ فرمائیں گے۔

حق تعالیٰ شانہ اس علمی کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر مقبولیت عامہ سے نوازیں۔

ارشاد احمد عفی عنہ

کیم ربیع الثانی ۱۴۲۲ھ

☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

استاذ العلماء حضرت مولانا محمد یاسین صابر صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان

باسمہ تعالیٰ

ہمارے مدارس عربیہ میں جاری درس نظامی کی کتابوں کی توضیح وتشریح کا سلسلہ شروح حواشی کی صورت میں بہت پرانا ہے۔

حالات کے پیش نظر اول زمانہ میں عربی اور فارسی زبانوں میں یہ سلسلہ جاری تھا۔ حاضر زمانہ میں اُردو زبان میں یہ کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ حال ہی میں ہمارے جامعہ کے لائق فائق نوجوان استاذ مولانا اکرام الحق صاحب نے شرح عقائد کی "توضیح العقائد" کے نام سے ایک شرح اُردو میں لکھی ہے۔ میں نے دیکھی ہے بہت اچھی لکھی ہے۔ انداز بیان بہت عجیب ہے۔ مولانا کا مطالعہ اور محنت واضح طور پر نظر آتی ہے۔

میں دعا کرتا ہوں حق تعالیٰ مولانا کی اس شرح کو طلباء وعلماء کے لیے زیادہ سے زیادہ نفع مند بنائے اور حق تعالیٰ شانہ ان کی عمر اور ان کے علم وعمل میں ہزاروں برکتیں پیدا فرما دیں۔ آمین

والسلام علیکم

محمد یٰسین صابر، جامعہ عمر بن الخطاب ٹی چوک ملتان۔

۶ ربیع الثانی ۱۴۳۳ھ / ۲۹ فروری ۲۰۱۲ء

☆☆☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

برادرم حضرت مولانا سراج الحق صاحب مدظلہ

استاذ الحدیث دارالعلوم کبیر والا ضلع خانیوال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ و نصلی علی رسولہ الکریم .... اما بعد!

استاذنا المعظم جامع الکمالات تدریس کے بادشاہ حضرت علامہ مولانا ظہور الحق صاحب نور اللہ مرقدہٗ کا نام سنتے ہی آنکھیں عقیدت و محبت سے جھک جاتی ہیں۔ حق تعالیٰ شانہٗ نے حضرت اقدس کو تدریس میں امتیازی شان عطا فرمائی تھی۔ بلا شک و شبہ تدریس و تفہیم آپ کے گھر کی لونڈی تھی۔ جس موضوع کی بھی انہوں نے پڑھایا اس کا حق ادا کر دیا یوں محسوس ہوتا تھا کہ وہ اس موضوع کے امام تھے۔ صرف نحو منطق تفسیر، کتب فنون اور کتب حدیث غرضیکہ جو بھی کتاب پڑھائی اس کا حق ادا کر دیا۔ اجمالی جامعیت کے ساتھ کتاب کو کھپانا ان کا کمال تھا۔ عرصہ 40 سال تک دارالعلوم کبیر والا میں تدریس فرمانے کے بعد 1991 میں اپنے خالق حقیقی کے پاس پہنچ گئے۔

حضرت علامہ صاحب کے علمی جانشین عزیز محترم صاحبزادہ حضرت مولانا اکرام الحق صاحب استاذ جامعہ عربیہ انقلاب جو کہ عرصہ 21 سال سے تدریس کر رہے ہیں۔ انہوں نے درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل علم العقائد کی ایک مشکل ترین اور ادق کتاب شرح عقائد نسفیہ کی شرح تحریر فرمائی ہے۔

کیونکہ علامہ تفتازانیؒ کی اس مشہور کتاب سے استفادہ کیلئے عربی زبان کی مضبوط استعداد از حد ضروری تھی کمزور استعداد والے لوگ نفع نہیں اٹھا سکتے تھے۔ اور اس کتاب کی اہمیت و عظمت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی کوئی مفصل اردو شرح مرتب کی جائے۔ عزیزم محترم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور انہوں نے طلباء و علماء پر احسان فرماتے ہوئے اسکی مفصل اور مکمل شرح تحریر فرمائی جس میں ان کے والد صاحب کی تدریسی انداز کی واضح جھلک نمایاں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مکمل عربی عبارت پر اعراب اور اسکا سلیس ترجمہ مزید اسکی افادیت میں اضافہ کر رہا ہے۔

دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو معلمین اور طلباء کیلئے نافع بنائے ہر طرح کی مقبولیت نصیب فرمائے۔ اور حضرت عم مکرم علامہ ظہور الحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور برادرم مولانا اکرام الحق صاحب کیلئے ذخیرہ آخرت اور جملہ معاونین کیلئے رفع درجات کا سبب بنائے۔ آمین!

سراج الحق عفی عنہ

وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ منکر نکیر کے سوالات کا معاملہ کیسے گزرا؟ تو انہوں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے میری روح واپس کی اور منکر نکیر نے سوال کئے تو میں نے کہا کہ ان کا جواب نثر میں دوں یا نظم میں؟ تو انہوں نے کہا کہ نظم میں۔

فقلت ربي الله لا اله سواه ونبيي محمد مصطفاه

وديني الاسلام وفعلي نعمه اسئل الله عفوه وعطاه

صاحب شرح عقائد (شارحؒ) کے حالات

نام و نسب: مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔

آپ ماہ صفر المظفر ۷۲۲ھ میں "تفتازان" میں پیدا ہوئے جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات: بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ آپ ابتداء میں بہت ہی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقۂ درس میں آپ سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر مطالعہ کتب میں آپ سب سے آگے تھے، ایک مرتبہ آپ نے خواب دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص آپ سے کہہ رہا ہے کہ اے سعد الدین چلو تفریح کرکے آئیں تو آپ نے کہا کہ میں تفریح کے لئے نہیں پیدا کیا گیا، میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھ نہیں پاتا تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا، وہ آدمی یہ سن کر واپس چلا گیا، کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد آنے والے شخص نے کہا کہ آپ کو حضور علیہ السلام یاد فرما رہے ہیں تو میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا (یہ سب کچھ خواب کی کیفیت بیان ہو رہی ہے) شہر کے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو دیکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا کہ ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے تو میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں، اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا "افتح فمك" تو میں نے منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا فرمائی، اس کے بعد فرمایا کہ تم جاؤ۔

بیداری کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں حاضر ہوئے تو درس کے دوران آپ نے کئی سوالات کئے کہ جن کے بارے میں ساتھیوں نے یہ خیال کیا کہ یہ سوالات بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا "یا سعد انك اليوم غيرك فيما مضى" آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ اور شیوخ عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم و فنون حاصل کئے۔

درس و تدریس: تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے اور ہزاروں تشنگان علم نے آپ کے چشمۂ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

تصنیف و تالیف: تصنیف و تالیف کا ذوق ابتداء ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس و

تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد اور علم معانی۔ غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ "شرح تصریف زنجانی" آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے کہ جب آپ کی عمر صرف سولہ (۱۶) سال تھی۔

قبولیتِ عامہ: آپ کی تصانیف جب دم پہنچیں اور لوگوں کے درمیان مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے، مجبوراً علامہ شمس الدین کو محمود المبارک اور سعید مجتبیٰ شکل کی معمولی تعلیم کے علاوہ دو شنبہ کی تعطیل مدارس میں اور مقرر کرنی پڑی، پس طلبہ ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن سبق پڑھتے تھے۔

شعر و شاعری: شعر و شاعری آپ کا مستقل مشغلہ نہ تھا، تاہم اس ذوق سے بالکل کورے نہ تھے، بلکہ کبھی کبھی گاہے بگاہے اشعار بھی کہتے تھے۔

شرفِ قبولیت: علامہ تفتازانی کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں: تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلویح آج تک داخلِ درس ہیں۔

مسلک: علامہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی؟ اس میں اختلاف ہے، صاحب بحر الرائق اور علامہ طحاوی نے آپ کو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف نے "کشف الظنون" میں اور علامہ حسن چلپی نے "حاشیہ مطول" کی بحث "متعلقات فعل" میں اور علامہ سیوطی نے آپ کو شافعی کہا ہے مگر آپ کی "تلویح" دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ حنفی المسلک تھے۔

تفتازانی بارگاہِ تیموریہ میں: بادشاہ شجاع بن مظفر کے ہاں آپ کا بہت رسوخ تھا، اس کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہو گئے تھے۔ بادشاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور آپ کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے "مطول شرح تلخیص" تصنیف کی اور بادشاہ کی خدمت میں پیش کی تو اس نے اس کو بہت پسند کیا اور ایک عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

علامہ تفتازانی و جرجانی کے مابین علمی مناظرے: بادشاہ تیمور لنگ آپ کا بہت قدر دان تھا مگر جب آپ کی کوشش سے سید سند جرجانی کی رسائی بادشاہ تیمور تک ہو گئی تو دونوں کے درمیان معاصرانہ چشمک جاری ہو گئی، یہ جرجانی کی احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ ان کی تصنیفات و تالیفات سے استفادہ کا بھی احسان تھا۔ بہرحال بادشاہ تیمور جرجانی کو ترجیح دیتے تھے۔ علامہ تفتازانی کی "تفسیر کشاف" کے حاشیہ میں باری تعالیٰ کے فرمان "اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ" کے اندر استعارہ تبعیہ و تمثیلیہ کے جمع ہونے پر علامہ جرجانی نے تیموری دربار میں اعتراض کیا یہاں تک کہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهٖ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِيْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهٖ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهٖ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ هُدَاةِ طَرِيْقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِهٖ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذات جلیلہ میں اور صفات کاملہ میں جو پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کوتاہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس (اللہ تعالیٰ) کے نبی پر جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کہ جن کی تائید کی گئی ہے اس (اللہ تعالیٰ) کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور آپ کے صحابہ پر (رحمت کاملہ نازل ہو) جو راہ حق کے رہنما ہیں اور اس کے مددگار ہیں۔

قولہ المتوحد بجلال ذاتہ و کمال صفاتہ۔ متوحد باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، طلب، صیرورت وغیرہ ہیں۔ یہاں تینوں خاصیتیں درست ہو سکتی ہیں۔ تکلف کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ وحدت کاملہ کے ساتھ متصف ہے اور طلب کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات، وحدت کو مقتضی ہے۔ اور صیرورت کی صورت میں معنی ہوگا کہ وہ وحدت ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے اور اس اتصاف میں کسی کاریگری کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس کی ذات خود ہی ایسی ہے۔

جلال: بمعنی عظمت ہے اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسروں کے لئے باعث خوف ہو۔ اور یہ مصدر ہے پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس کو معنی مصدری میں استعمال کیا جائے، اس وقت اس کی اضافت ذات کی طرف اضافت لامیہ ہو گی یا پھر یہ اسم فاعل کے معنی میں ہے اس وقت جلال کی اضافت ذات اور کمال کی طرف "اضافۃ الصفۃ الی الموصوف" کے قبیل سے ہوگی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ "الحمد للہ المتوحد بذاتہ الجلیلۃ و صفاتہ الکاملۃ" اور صفاتہ سے مراد صفات ثبوتیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جیسے حیات، قدرت، علم، سمع، بصر، کلام، ارادہ وغیرہ اور ان کی نفی ذات باری سے موجب نقص ہے۔

"المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماتہ" المتقدس میں وہ تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ "نعوت"، نعت کی جمع ہے نعت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔ "جبروت"، جیم اور باء کے فتح کے ساتھ ہے جیسے ملکوت ہے یہ (جبروت) مبالغہ کا صیغہ ہے اس کا معنی رفعت و عظمت کے ہے اور "نعوت الجبروت" سے صفات سلبیہ مراد ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، عرض نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، زمانی و مکانی نہ ہونا وغیرہ۔ شوائب، شائبۃ کی جمع ہے اس کا معنی ملنے کے ہے اور اس کا اطلاق گندگیوں پر بھی ہوتا ہے۔ "النقص"

بمعنی کوتاہی، یہ کمال کی ضد ہے۔ "صحابۃ"، صحب کی جمع ہے اصل میں یہ وسمۃ تھا واو کا کسرہ نقل کرکے سین کو دیا اور واو کے عوض آخر میں تا ملا دی گئی تو "سمۃ" ہو گیا بمعنی علامت۔

"نبیہ محمد المؤید بساطع حججہ و واضح بیناتہ"۔ نبی صفت کا صیغہ ہے اور اس کا مشتق منہ یا نبوۃ (النبا) ہے اس وقت معنی ہوگا خبر دینا یا ناقص واوی ہے اس وقت معنی ہوگا بلند ہونا یہ دونوں باتیں نبی کے اندر موجود ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی خبر بھی دیتا ہے اور مرتبہ کے اعتبار سے بلند بھی ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے "نبیہ" کہا نہ کہ "رسولہ" کہا اس کی دو وجہیں ہیں: (۱) نبوت کا مسئلہ متکلمین کی زبان پر مشہور ہے نہ کہ مسئلہ رسالت۔ (۲) رسول تو پیغام دینے والا ہوا کرتا ہے جیسے جبرئیل مگر نبی صرف پیغمبر ہوتا ہے۔ "محمد"، یہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی تعریف کیا ہوا۔ ترکیب میں یا بدل ہے یا عطف بیان ہے یہ نبی علیہ السلام کا علم شخصی ہے یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے آپ کے دادا عبد المطلب نے ولادت کے ساتویں دن الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا۔ اور آپ سے پہلے چودہ افراد ایسے ہوئے کہ جن کا نام محمد تھا البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نام نہیں رکھا گیا۔ "المؤید"، اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اید سے ماخوذ ہے بمعنی قوت۔ "ساطع"، از سَطَعَ سُطوعاً بمعنی بلند ہونا۔ "حجج"، حجۃ کی جمع ہے حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو، اس کا اصلی معنی غلبہ کے ہے چونکہ دلائل خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اس لئے دلیل کو حجت کہتے ہیں۔ ساطع کی اضافت حجج کی جانب اور اسی طرح "واضح" کی اضافت "بینات" کی جانب "اضافت الصفت الی الموصوف" کے قبیل سے ہے تقدیر عبارت ہوگی "الحُجَجُ السَّاطِعَةُ" اور "البَيِّنَاتُ الوَاضِحَةُ" بینات سے مراد معجزات ہیں چونکہ معجزات میں بذات خود ظہور ہوتا ہے اس لئے ان کو بینات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

"ھداۃ طریق الحق و حماتہ"۔ ھداۃ، ہادی کی جمع ہے بمعنی رہبر اور "طریق الحق" کی تفصیل ان شاء اللہ "قال اھل الحق" متن کے تحت آرہی ہے۔ البتہ طریق کی اضافت حق کی طرف اضافت بیانیہ ہے تقدیر عبارت یوں ہے "ای الطریق الذی ھو الحق"۔ "حماتہ"، حامی کی جمع ہے بمعنی محافظ، مددگار، "ھداۃ" اور "حماۃ" یہ آل اور اصحاب کی صفتیں ہیں یا لف ونشر مرتب کے طریقہ پر "ھداۃ" آل کی صفت ہے اور "حماۃ" اصحاب کی صفت ہے۔

> وَبَعْدُ فَإِنَّ مَبْنَى عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَ الْأَحْكَامِ وَأَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُوْمُ بِالْكَلَامِ الْمُنْجِيْ عَنْ غَيَاهِبِ الشُّكُوْكِ وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ وَإِنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمّٰى بِالْعَقَائِدِ لِلْإِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ عُمَرَ النَّسَفِيِّ أَعْلَى اللّٰهُ دَرَجَتَهُ فِيْ دَارِ السَّلَامِ يَشْتَمِلُ مِنْ هٰذَا الْفَنِّ عَلٰى غُرَرِ الْفَوَائِدِ وَدُرَرِ الْفَرَائِدِ فِيْ ضِمْنِ فُصُوْلٍ هِيَ لِلدِّيْنِ قَوَاعِدُ

وَاُصُوْلٌ وَاَثْنَاءَ نُصُوْصٍ فِیْ تَلْخِیْصِ جَوَاهِرَ وَفُصُوْصٍ مَعَ غَایَةٍ مِنَ التَّنْقِیْحِ وَالتَّهْذِیْبِ وَنِهَایَةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِیْمِ وَالتَّرْتِیْبِ۔

ترجمہ اور (حمد وصلوٰۃ کے) بعد پس علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ وہ علم توحید وصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ (علم کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور بے شک وہ مختصر کہ جس کا نام عقائد رکھا گیا ہے جو ایسے امام ہمام کی ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں ملت اور دین کے ستارے ہیں یعنی عمر نسفی (کی) اللہ تعالیٰ ان کے درجہ کو دار السلام (جنت) میں بلند کرے۔ (یہ متن معروف بہ عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے روشن فوائد پر اور یکتا موتیوں پر، اس حال میں (کہ یہ دونوں چیزیں یعنی "فوائد" اور "غرر" حاصل ہیں) ایسی چند فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قواعد اور اصول ہیں اور ایسی چند نصوص کے ضمن میں کہ جو یقین کے لئے جواہر (ہیرے) اور نگینے ہیں اس حال میں کہ (یہ شمولیت) انتہائی کاٹ چھانٹ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

قولہ وبعد فان مبنیٰ علم الشرائع والاحکام الخ وبعد میں واؤ اما کے قائم مقام ہے تو عبارت ہوگی "اما بعد" یہ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے جامع کلمہ ہے۔ اس کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے، چند اقوال ہیں (۱) حضرت داؤد علیہ السلام نے استعمال کیا ان لوگوں نے باری تعالیٰ کے فرمان "وَاٰتَیْنٰهُ الْحِکْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ" سے یہی اما بعد مراد لیا ہے (۲) یعرب بن قحطان (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سحبان بن وائل (۵) کعب بن لوی جو نبی علیہ السلام کے اجداد میں سے ہیں۔ "مبنیٰ" اسم ہے جس پر تعمیر کی بنیاد رکھی جا سکے۔ "شرائع"، شریعت کی جمع ہے بمعنی راستہ۔ اور اہل اسلام کے عرف میں لفظ شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے اور دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

شارح کے قول "علم الشرائع" میں شریعت کا یہی آخری (دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں) معنی مراد ہے۔ "احکام"، حکم کی جمع ہے حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے کہ جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے منع کرنے یا کسی فعل کے اختیار دینے سے متعلق ہو یعنی حلت و حرمت، جواز و فساد وغیرہ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ علم الشرائع سے مراد اصول فقہ ہے اور احکام سے مراد فقہ ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ علم الشرائع سے مراد وہ علوم ہیں جو شارع کی طرف منسوب ہیں جیسے تفسیر، حدیث وغیرہ اور احکام سے مراد اصول فقہ اور فقہ ہیں۔ بہر حال مصنفؒ نے علم کلام کو علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اس لئے قرار دیا کہ علم کلام سے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ جب تک اللہ کی ذات وصفات کی معرفت حاصل نہ ہوگی اس وقت تک انبیاء کی معرفت

جائے۔ "مصمد" وہ مرد ہے جو عظیم الصمد ہو اور اس کو صمد بمعنی قصد سے مصدر مبنی للمفعول قرار دیتے ہوئے اس کے معنی ہوں گے وہ شخص کہ جس کا لوگ قصد کریں اپنی حاجات کے سلسلہ میں۔ "قدوۃ" بمعنی پیشوا۔ "نجمہ" بمعنی ستارہ "ملت و دین" دونوں مترادف الفاظ ہیں، بمعنی شریعت اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اس کو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کو ملت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں۔

"نسفی" نون اور سین کے فتح کے ساتھ شہر نسف کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔

"اعلیٰ، اعلاء" سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے "درجۃ" بمعنی مرتبہ۔ دار السلام، جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس کو دارالسلام کہنے کی مختلف وجوہ ہیں (۱) جنت میں تکلیف دہ چیزوں سے سلامتی و امن ہے (۲) جنتیوں پر اللہ سلام بھیجے گا (۳) فرشتے سلام بھیجیں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ" (۴) آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ"

"غرر" غرۃ کی جمع ہے گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درہم سے زیادہ ہو، اس کے بعد عمدگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ یہاں اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ "فوائد"، فائدۃ کی جمع ہے فائدہ اس مال یا علم کو کہتے ہیں کہ جس کو حاصل کیا جائے۔ "غرر الفوائد" کے معنی ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے مثل ہیں یعنی نفیس اور عمدہ ہیں۔ "درر الفوائد"، "درر" درۃ کی جمع ہے بمعنی موتی۔ "فرائد" فریدۃ کی جمع ہے بمعنی وہ موتی جو سیپ میں تنہا ہوتا ہے، تنہا ہونے کی وجہ سے بڑا بھی ہوتا ہے اور زیادہ آبدار بھی اسی بناء پر اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ تو "غرر الفرائد" سے وہ حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت فکریہ کے ساتھ غور و خوض کرنے سے حاصل ہوں۔ "فی ضمن فصول"، یہ ترکیب میں "غرر" و "درر" سے حال ہے اور "ضمن" شیٔ کے باطن کو کہتے ہیں۔ "فصول" فصل کی جمع ہے فصل وہ کلام تام ہے جو اپنی تمامیت کی وجہ سے ماقبل و مابعد کے ساتھ متصل نہ ہو اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے کہ جو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ "و اثناء نصوص" اس کا عطف ضمن پر ہے اور "اثناء" بمعنی وسط اور لپیٹ۔ اور "نصوص" نص کی جمع ہے اس کا معنی ہے وہ چیز جو ظاہر ہو اور شرع کے عرف میں شارع کی کلام کو نص کہتے ہیں اور اصول فقہ کی اصطلاح میں "نص" شارع کی اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح الدلالت ہو جس کے لئے اس کو لایا گیا ہے۔ "هی للیقین جواهر و فصوص"۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین وہ علم ہے جو زائل ہونے کو قبول نہ کرے۔ "جواهر" جوہر کی جمع ہے نفیس و عمدہ پتھر کو کہتے ہیں جیسے یاقوت اور زمرد اور لولو۔ "فصوص"، فص کی جمع ہے بمعنی نگینہ جو انگوٹھی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ نصوص عمدہ و نفیس ہیں یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ "مع غایة من التنقیح و التهذیب"۔

یہ جملہ کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور "من" ما یہا کا بیان ہے۔ "التنقیح" بمعنی سے گودا نکالنا یہاں تنقیح سے مراد مطلب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور "تھذیب" بمعنی شی کی اصلاح کرنا یعنی شی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کرنا۔ "من حسن التنظیم و الترتیب"۔ تنظیم کا لغوی معنی ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے مراد کو ظاہر کرنے کے لئے الفاظ فصیح کا استعمال کرنا اور ترتیب بمعنی اشیاء مخصوصہ کا ایسے طریقے سے رکھنا کہ ہر شی اپنے مناسب مقام میں واقع ہو۔ یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ متن کی کتاب ایسی ہی ہے کہ جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے ہاں مقبول و مستحسن ہیں۔

فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهٖ وَ يُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهٖ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهٖ وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهٖ مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيْحٍ وَ تَنْبِيْهٍ عَلَى الْمَرَامِ فِيْ تَوْضِيْحٍ وَ تَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ وَ تَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرٍ وَ تَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ وَ تَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ طَاوِيًا كَشْحَ الْمَقَالِ عَنِ الْاِطَالَةِ وَ الْاِمْلَالِ وَمُتَجَافِيًا عَنْ طَرَفَيِ الْاِقْتِصَادِ الْاِطْنَابِ وَالْاِخْلَالِ وَاللّٰهُ الْهَادِيْ اِلٰى سَبِيْلِ الرَّشَادِ وَالْمَسْئُوْلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَ السَّدَادِ وَهُوَ حَسْبِيْ وَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ۔

ترجمہ: تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کروں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو (مقصود کی جانب) متوجہ کرنے کے ساتھ (اس کو) منقح کرنے میں اور مقصود پر متنبہ کرنے کے ساتھ (کلام کو) واضح کرنے میں اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ (انہیں) بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ (انہیں) زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنے کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور مفید باتوں کو کثرت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد تجرید کے ساتھ (یعنی زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ) گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے (کلام کو) طول دینے سے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور اخلال (یعنی اختصار) سے اور اللہ ہی صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور درستگی پانے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

قولہ فحاولت ان اشرحہ شرحاً الخ یہ جزاء ہے شرط اس کی محذوف "اذا کان کذلک" ہے "معضلاتہ" بکسر الضاد معضلۃ کی جمع ہے بمعنی مشکل مسئلہ، (لاینحل مسئلہ) جیسے بولا جاتا ہے "اعضل المرض الطبیب" کہ بیماری نے طبیب کو عاجز کر دیا۔ "ینشر" از ضرب و نصر مصدر نشراً بمعنی ظاہر کرنا۔ "مطویات" اسم مفعول جمع مؤنث کا صیغہ ہے از ضرب مصدر "طیًّا" بمعنی لپیٹنا اصل میں اسم مفعول "مَطْوُوْیٌ" تھا

مرمیٌ سے تعلیل کا قاعدہ جاری ہوا تو "مطویٌّ" ہوا پھر جمع مؤنث کا صیغہ "مطویّات" ہوا بمعنی لپٹی ہوئی چیزیں۔ "مکنونات": از ضرب کَنَّ یَکِنُّ کَنًّا چھپانا، اسم مفعول "مکنونٌ" جمع مؤنث مکنونات بمعنی چھپی ہوئی چیزیں۔ "مع توجیه الکلام": توجیہ کے تین معنی آتے ہیں (۱) جعل الکلام متوجها الی المطلوب (۲) استخراج وجه من وجوه صحته (۳) "ایراد الکلام بوجه ینافی الخصم"۔ اول معنی کی صورت میں کلام سے مراد شارح کی کلام ہے اور ثانی معنی کی صورت میں کلام سے مراد ماتن کی کلام ہے۔ "و تنبیه علی المرام فی التوضیح"۔ "تنبیه" بمعنی آگاہ کرنا اور "المرام" بمعنی مطلوب یہ روم سے ظرف کا صیغہ ہے "التوضیح" بمعنی روشن کرنا۔ "و تحقیق للمسائل غب تقریر"۔ "غب" غین کے کسرہ کے ساتھ اور باء کی تشدید کے ساتھ بمعنی عقیب یعنی بعد کے معنی میں ہے۔ "و تدقیق للدلائل اثر تحریر"۔ "تدقیق" بمعنی باریک کرنا اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے ان مخفی ہوئی باتوں کو دلائل ذکر کر دینا کہ جن کا سمجھنا دشوار ہو۔ "اثر" ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ بمعنی عقیب۔ "تحریر" بمعنی کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا یعنی کتاب زوائد سے خالی ہو گی تو مزین عبارت ہو گی۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ تحقیق سے مراد مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا ہے اور تدقیق سے مراد دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا ہے اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا ہے۔

"و تفسیر للمقاصد بعد تمهید"۔ "تفسیر" بمعنی کھولنا۔ "تمهید" بلغت معنی بچھانا اور اصطلاحی معنی ہے ایسی کلام لانا کہ جس پر مقصود موقوف ہو۔ "طاویًا" یہ "حاولت" یا "اشرحا" کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے "کشح المقال"۔ "کشح" بمعنی پہلو جمع کشوح یہاں اعراض کرنا مراد ہے۔ "عن الاطالة و الاملال"۔ "اطالة" بمعنی دراز کرنا اور "املال" باب افعال کا مصدر ہے بمعنی اکتاہٹ میں ڈالنا۔ "متجافیًا عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال"۔ "متجافیًا" باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی دوری اختیار کرنا۔ "الاقتصاد" بمعنی توسط یعنی میانہ روی۔ "الاطناب والاخلال" یہ دونوں "طرفی الاقتصاد" سے بدل ہیں۔ "اطناب" کلام کو ضرورت سے زیادہ لمبا کرنا اور "اخلال" اتنا اختصار کرنا کہ جو مطلوب کے سمجھنے میں مخل ہے۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْکَامَ الشَّرْعِیَّةَ مِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِکَیْفِیَّةِ الْعَمَلِ وَ تُسَمّٰی فَرْعِیَّةً وَ عَمَلِیَّةً وَ مِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَ تُسَمّٰی اَصْلِیَّةً وَّاِعْتِقَادِیَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰی یُسَمّٰی عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ لِمَا اَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا یَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْکَامِ اِلَّا اِلَیْهَا وَبِالثَّانِیَةِ عِلْمَ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِکَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ۔

ترجمہ: تو جان لے کہ احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ (احکام) ہیں کہ جو عمل کی کیفیت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور

ان کا نام فرعیہ و عملیہ رکھا جاتا ہے اور ان میں بعض وہ (احکام) ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے اور وہ علم جو پہلی قسم (فرعیہ و عملیہ) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (احکام) حاصل نہیں کئے جاتے مگر شریعت کی جانب سے اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن صرف انہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اور وہ علم جو دوسری (قسم کے احکام) سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام "علم التوحید و الصفات" رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (توحید و صفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب سے زیادہ شریف مقصد ہے۔

قولہ اعلم ان الاحکام الشرعیۃ الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانیؒ احکام شرعیہ اور اس کے متعلق علم کی تقسیم ذکر فرما رہے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں (۱) ایک وہ احکام جن کا تعلق عمل سے ہے یعنی بندوں سے مطالبہ عمل کرنے کا ہوتا ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ ایسے احکام کا نام احکام فرعیہ و عملیہ رکھا جاتا ہے پہلے احکام سے جو علم و فن متعلق ہوتا ہے اس کا نام "علم الشرائع و الاحکام" ہے۔ "الشرائع" اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے احکام کے جاننے کا ذریعہ فقط شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور "احکام" اس لئے کہتے ہیں کہ جب بھی لفظ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن انہی باتوں کی طرف سبقت کرتا ہے جن کا تعلق عمل سے ہے۔

(۲) ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق عمل سے نہیں بلکہ ماننے سے اور اعتقاد رکھنے سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ "حیّ" ہے "سمیع" "بصیر" ہے اور عذاب قبر حق ہے وغیرہ ایسے احکام کا نام اصلیہ و اعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اصلیہ اس لئے کہ یہ فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہیں۔ اور اعتقادیہ اس وجہ سے کہ اس کا تعلق اعتقاد اور ماننے سے ہے۔ ایسے احکام سے جو علم متعلق ہوتا ہے تو اس کا نام "علم التوحید والصفات" ہے اگرچہ اس فن میں اور بھی مباحث ہیں جیسے نبوت کی بحث ہے اسی طرح "معاد" (آخرت) کی اور امامت کی بحث ہے وغیرہ مگر ان تمام مباحث میں توحید باری اور صفات باری کی بحث (براہ راست ذات باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر) اس علم کی مشہور بحث ہے اور علم کلام کے مقاصد میں سے نفیس اور عمدہ مقصد ہے۔ اس لئے اس علم و فن کو "علم التوحید و الصفات" کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ "تسمیۃ الشیٔ باسم الجزء" کے قبیل سے ہے۔

وَقَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيْبِهِمَا أَبْوَابًا وَفُصُوْلًا وَتَقْرِيْرِ

الآراء"، الآراء رائ کی جمع ہے بمعنی دل سے دیکھنا، آنکھ سے دیکھنے کو رؤیت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رؤیا کہتے ہیں۔ "البدع" بدع بدعۃ (باء کے کسرہ کے ساتھ) کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ چیز ہے کہ جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت سے نہ ہو اور بعد میں بغیر کسی حجت شرعی کے اس کو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔ "والاھواء" ھویٰ کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان "ھویٰ" کہلاتا ہے امت کے اندر جو فرقے پیدا ہو گئے نیز اسلام کے بڑے بڑے فرقے آٹھ ہیں (۱) معتزلہ (۲) خوارج (۳) روافض (۴) مرجیہ (۵) نجاریہ (۶) جبریہ (۷) مشبہ (۸) اہل سنت والجماعت۔ پھر معتزلہ کے بیس فرقے ہیں، خوارج کے بیس، روافض کے بائیس، مرجیہ کے پانچ، نجاریہ کے تین، جبریہ کا ایک، مشبہ کا ایک، اہل سنت والجماعت کا ایک۔ "کثرت الفتاویٰ" فتاویٰ فتویٰ کی جمع ہے جو فتی سے ماخوذ ہے بمعنی طاقتور جوان، فتویٰ کو فتویٰ اس لئے کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں مسائل کو قوت دیتا ہے فتویٰ اس لئے قوت ہے۔ "بالنظر والاستدلال" نظر وہ قوت فکریہ ہے کہ جس کے ذریعہ علم کو یا ظن غالب کو طلب کیا جائے۔ "استدلال"، مدعیٰ پر دلیل قائم کرنا۔ الاجتھاد والاستنباط، اجتہاد حکم شرعی کی طلب میں طاقت خرچ کر دینا اور "استنباط" آیات اور احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا، و ایراد الشبہ، شبہ شُبْھَۃٌ کی جمع ہے وہ اعتراض کہ جس کو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے۔ "الاوضاع" اوضاع وضعٌ کی جمع ہے الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا جیسے نص، ظاہر، مجمل، مفسر کو معنی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اصطلاح سے یہی مراد ہے عطف اوضاع پر تفسیری ہے۔ "و تبیین المذاهب"، مذاہب مَذْهَبٌ کی جمع ہے دین اور شریعت کو مختلف اعتبار سے کبھی دین سے کبھی ملت سے اور کبھی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَ كَذَا۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ (علم کلام کے) مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا و کذا" (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے)

قولہ لان عنوان مباحثہ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی "علم کلام" کی آٹھ وجوہ تسمیہ کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں اس لئے آنے والی ہر عبارت میں ایک وجہ تسمیہ کا بیان ہوگا۔ مذکورہ بالا عبارت میں بھی ایک وجہ تسمیہ کا ذکر ہے کہ علم کلام کو کلام کیوں کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ متقدمین حضرات اپنی کتابوں میں اس فن کی مباحث کا عنوان "الکلام فی کذا و کذا" سے دیتے تھے یعنی عنوان کی ابتداء لفظ کلام سے ہوتی تھی جیسے فقہاء حضرات یوں کرتے ہیں "الباب فی مسائل الصوم، فصل فی التوافل" تو یہ حضرات جب عنوان دیتے تو یوں کہتے "الکلام فی اثبات النبوۃ" (یہ اثبات نبوت کا عنوان ہے) اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان یوں دیتے تھے "الکلام فی مسئلۃ خلق

القرآن" اس صورت میں یہ "تسمیة الشی باسم عنوانہ" کے قبیل سے شمار ہوگا۔

وَلِأَنَّ مَسْأَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَأَكْثَرَهَا نِزَاعًا وَجِدَالًا حَتّٰى أَنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيرًا مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ

ترجمہ: اور اس لئے کہ کلام الٰہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے تھا اور سب سے زیادہ نزاع و جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض مخالفوں نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ولان مسئلة الکلام الخ یہاں سے شارح علم کلام کی دوسری وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اس کے مباحث میں سے ایک زمانہ تک سب سے زیادہ مشہور رہا اور سب سے زیادہ جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا یہاں تک کہ بعض ظالموں (خلفاء عباسیہ) نے جیسے مامون الرشید اور واثق باللہ نے احمد بن نصر خزاعی کو اس جرم میں قتل کرادیا کہ وہ خلق قرآن (کلام الٰہی کے مخلوق ہونے) کے قائل نہ تھے اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یہ "تسمیة الشی باشہر اجزائہ" کے قبیل سے ہے۔

وَلِأَنَّهُ يُورِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَإِلْزَامِ الْخُصُومِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلْسَفَةِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ (علم کلام) کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور مخالفین پر الزام قائم کرنے میں جیسے فلاسفہ کے لئے منطق ہے۔

قولہ ولانہ یورث قدرة الخ یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ احکام شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اس (علم کلام) کے ذریعے مخالفین پر حجت اور الزام قائم کر سکتا ہے تو اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام "کلام" رکھا تو یہ "تسمیة المسبب باسم السبب" کے قبیل سے ہے جس طرح مسائل فلسفہ کے ثابت کرنے میں نظر وفکر میں غلطی سے بچانے والے علم سے قدرت علی النطق حاصل ہونے کی وجہ سے حکماء نے اپنے علم کا نام منطق رکھ دیا۔

وَلِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي إِنَّمَا تُعْلَمُ وَتُتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِسْمُ لِذٰلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهِ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمْيِيزًا۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) ان علوم میں سے سب سے پہلی چیز ہے کہ جس کو کلام (تکلم) کے ذریعے سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس (علم کلام) پر یہ (کلام کا) نام بول دیا گیا پھر اسی (کلام) کے ساتھ اس (علم کلام) کو خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔

قولہ ولانہ اول ما یجب من العلوم الخ چوتھی وجہ تسمیہ کا ذکر ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ علم کلام ان علوم میں سے

ہے جس کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے اگرچہ دیگر علوم کے سیکھنے و سکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے مگر یہ علم کلام "اول الواجبات" ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہو وہ "اول الواجبات" ہوتا ہے تو اسی وجہ سے کلام کا نام اس پورے علم (جس سے اللہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے) کو دے دیا اور دوسرے علوم کو اس علم کلام سے جدا کرنے کے لئے ان کو دوسرے نام (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ وغیرہ) دیے گئے (اگرچہ ان علوم کے سیکھنے و سکھانے کا ذریعہ بھی کلام ہے) تو یہ "تسمیۃ المسبب باسم السبب" کے قبیل سے ہے۔

وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرُهُ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَالتَّأَمُّلِ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو الٹنے پلٹنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر علوم کبھی غور و فکر سے اور کتابوں کے مطالعہ سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

قولہ ولانہ انما یتحقق بالمباحثۃ الخ یہاں سے شارح علم کلام کی پانچویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ علم کلام فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ سے حاصل ہوتا ہے جب تک بحث و مباحثہ نہ ہوگا اس وقت تک یہ علم (کلام) حاصل نہ ہو سکے گا اور نہ ہی کوئی مناظر و متکلم بن سکے گا تو جب اس علم کے حاصل کرنے کا ذریعہ کلام و بحث و مباحثہ ہے تو پھر یہ کلام کا نام اس پورے علم کو دے دیا تو یہ "تسمیۃ المسبب باسم السبب" کے قبیل سے ہوا بخلاف دیگر علوم کے وہ غور و فکر کرنے سے اور کتب کے مطالعہ کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں ان میں کلام و بحث مباحثہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وَلِأَنَّهُ أَكْثَرُ الْعُلُومِ نِزَاعًا وَخِلَافًا فَيَشْتَدُّ افْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِينَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام (دیگر) علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے پس مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی وجہ سے اس علم (کلام) کی احتیاج زیادہ ہے۔

قولہ ولانہ اکثر العلوم نزاعا و خلافا الخ یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم (کلام) کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں سب سے زیادہ نزاع اور اختلاف ہے اور رفع اختلاف اور مخالفین کی تردید کے لئے اس علم کی مخالفین کے ساتھ کلام و بحث و مباحثہ کی سخت حاجت ہے تو یہ علم (کلام) محتاج ہوا اور کلام محتاج الیہ ہوا تو محتاج الیہ کا نام محتاج (علم) کو دے دیا تو یہ "تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ" کے قبیل سے ہوا۔

وَلِأَنَّهُ لِقُوَّةِ أَدِلَّتِهِ صَارَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْعُلُومِ كَمَا يُقَالُ لِلْأَقْوَى مِنَ الْكَلَامَيْنِ هٰذَا هُوَ الْكَلَامُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ اس علم (کلام) کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ (دیگر) علوم جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ (بس) کلام تو یہی ہے۔

قولہ ولانہ لقوۃ ادلتہ الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے فرماتے ہیں کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن اور علم کے نہیں ہیں جس طرح کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام پیش کریں ان میں سے ایک کا کلام دلائل کے بناء پر قوی اور زوردار ہو اور دوسرے کا کلام اس طرح نہ ہو۔ تو لوگ بڑے حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ بس کلام تو یہی ہے۔ اسی طرح علم کلام اپنے دلائل کی قوت کی بناء پر ایسا ہو گیا کہ بس یہی علم کلام کہلانے کا حقدار ہو گیا، دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں ہیں۔

وَلِأَنَّهُ لِابْتِنَائِهِ عَلَى الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ أَشَدَّ الْعُلُومِ تَأْثِيرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغَلْغُلًا فِيهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجَرْحُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) ان دلائل قطعیہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ سے مؤید ہیں، ہو گیا یہ (علم کلام) علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں، تو نام رکھا گیا (اس علم کا) کلام کے ساتھ، جو کَلْمٌ سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔

قولہ ولانہ لابتنائہ علی الادلۃ القطعیۃ الخ یہاں سے شارحؒ آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس علم کلام کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں کہ جن میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل نقلیہ سے ہے جس کی بناء پر وہ مد مقابل کے دل پر گویا چھریاں پھیر دیتے ہیں اور ان کے دل کو زخمی کر دیتے ہیں لہٰذا اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلام "کَلْمٌ" سے مشتق ہے جس کا معنی زخم لگانے کے ہے۔

وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمُعْتَزِلَةَ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي بَابِ الْعَقَائِدِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ رَئِيسَهُمْ وَاصِلَ بْنَ عَطَاءٍ اعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَيُقَرِّرُ أَنَّ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَيُثْبِتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسُمُّوا الْمُعْتَزِلَةَ وَهُمْ سَمَّوْا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوبِ ثَوَابِ الْمُطِيعِ وَعِقَابِ الْعَاصِي عَلَى اللّٰهِ تَعَالَى وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عَنْهُ۔

ترجمہ: اور یہ قدماء کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فرق اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اس لئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جنہوں نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس چیز کے خلاف ہے کہ جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی ہے اور اس پر صحابہ کرامؓ کی جماعت چلی ہے باب عقائد میں اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس واصل بن عطاء حسن بصریؒ کی مجلس سے کنارہ کش ہو گیا اس حال میں کہ وہ ثابت کر رہا تھا کہ جس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا نہ وہ مؤمن ہے اور

شدہ کافر ہے اور وہ دو درجوں (ایمان اور کفر) کے درمیان ایک درجہ (واسطہ) ثابت کرتا تھا تو حسن بصری نے کہا کہ یہ تو
ہم سے کنارہ کش ہو گیا تو یہ معتزلہ کے نام سے موسوم کئے گئے۔ اور معتزلہ نے اپنا نام "اصحاب العدل و التوحید"
رکھا ان کے (اس بات کے) قائل ہونے کی وجہ سے کہ مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا اللہ پر واجب ہونے کے
ساتھ اور اللہ سے صفات قدیمہ کی نفی کی وجہ سے۔

قولہ وھذا ھو کلام القدماء و معظم خلافیاتہ الخ اس عبارت میں شارح نے تین باتیں ذکر کی ہیں۔ (۱)
متقدمین و متاخرین کے کلام میں فرق اور وجہ فرق۔ اس کی طرف شارح نے فقط اشارہ کیا ہے وضاحت آگے چل کر (قریب
ہی) فرمائیں گے۔ (۲) فرقہ معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا (۳) معتزلہ اپنے آپ کو
"اصحاب العدل و التوحید" کیوں کہتے ہیں۔ پہلی بات "فی باب الصفات" تک ہے اور دوسری بات "و ذلک
لان رئیسھم" سے "فسموا المعتزلۃ" تک ہے اور تیسری و آخری بات "و ھم سموا" سے آخر تک ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ متقدمین کے کلام میں صرف دلائل نقلیہ پر اکتفا کیا گیا اور اس میں فلسفیانہ مباحث
داخل نہ تھیں کیونکہ متقدمین کا زیادہ تر اختلاف صرف فرق اسلامیہ کے ساتھ تھا یعنی معتزلہ، خوارج، روافض کے ساتھ
خصوصاً معتزلہ سے تھا جنہوں نے سب سے پہلے تو اس اختلاف کی بنیاد ڈالی۔ ہر ایک فرقہ کا چونکہ کتاب و سنت پر ایمان تھا
اس لئے ان کے تقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اور چونکہ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بکثرت داخل ہو
گئے یہاں تک کہ ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل سمعیہ (نقلیہ) متاخرین کی کلام میں داخل نہ ہوتے تو پھر کتب حکمت اور
کلام میں امتیاز نہ ہو پاتا۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ جب مخالفین حق نے اپنے باطل دعووں کو اور عقائد فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے
مدلل کرنا شروع کر دیا تھا تو اہل حق کو ضرورت پیش آئی کہ وہ فن فلسفہ کے ساتھ اشتغال رکھیں اور اسی کے ذریعہ ان کے
دلائل فاسدہ کی تردید کریں جبکہ متقدمین کے زمانہ میں مسلمان فن فلسفہ سے آشنا نہ تھے جس کی وجہ سے عقائد کے باب
میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالے کے لئے فلسفیانہ طرز کے استدلال کی ضرورت پڑتی۔

دوسری بات: معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل
سنت والجماعت کے نزدیک اعمال ایمان کامل کا جزء ہیں نہ کہ نفس ایمان کا جزء ہیں، حتی کہ عمل میں کوتاہی کرنے والا شخص
ہمارے نزدیک اگرچہ کامل مومن نہیں ہے مگر تاہم ایمان سے خارج نہیں ہے بلکہ مومن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اعمال،
نفس ایمان کا جزء ہیں حتی کہ مرتکب کبیرہ شخص ان کے نزدیک ایمان سے خارج ہے مگر کفر میں داخل نہیں کیونکہ ان کے ہاں
کفر کی حقیقت "ما جاء بہ النبی" کی تکذیب کرنا ہے وہ نہیں پائی گئی اسی وجہ سے جب ایک شخص حضرت حسن بصری کے
پاس آیا اور اس نے سوال کیا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئی ہیں ایک کا خیال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے

اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں ہے تو آپ بتائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تھوڑی دیر کے لئے تفکر کیا تو اتنے میں "واصل بن عطاء" نے کہا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہنے لگا کہ اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو جہنم میں داخل ہوگا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ تو اس نے کفر اور ایمان کے درمیان ایک درجہ ثابت کر دیا اسی کو وہ "منزلة بين المنزلتين" سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مر جائے تو وہ کافر کے مثل "مخلد في النار" ہے اور اگر وہ توبہ کر کے مرا تو وہ "مخلد في الجنة" ہے۔ واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا "قد اعتزل عنا واصل" کہ واصل تو ہم سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام "معتزلہ" رکھا گیا جو باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی کنارہ کش ہونے والی جماعت۔

تیسری بات: معتزلہ اپنے آپ کو "اصحاب العدل و التوحید" کیوں کہتے ہیں اس لئے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ جو لوگ فرمانبردار ہیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا اور جنت میں داخل کرنا واجب ہے۔ اور جو لوگ نافرمان ہیں اللہ کی اطاعت سے سرکشی کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ پر ان کو سزا دینا اور جہنم میں داخل کرنا واجب ہے یہ عدل کا تقاضا ہے اس لئے اپنے آپ کو "اصحاب العدل" کہتے ہیں اور "اصحاب التوحید" اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات علم، حیات، قدرت وغیرہ کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو مانیں تو چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہوں گی تو اس صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اس لئے صفات کا انکار کر دیا اور اپنے آپ کو "اصحاب العدل و التوحید" کہلانے لگے۔

اس کے جواب میں اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں، مطیع اور عاصی سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے مملوک ہیں مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ مطیع کو جہنم میں ڈال دیں تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ اس کا فضل ہے توحید کے بارے میں اہل سنت یہ جواب دیتے ہیں کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اور وہ اللہ کی ذات ہے اس کی صفات ماننے سے جو تعدد قدماء لازم آتا ہے یہ توحید کے منافی نہیں ہے اور جو توحید کے منافی ہے وہ ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو یہاں لازم نہیں آرہا۔

فائدہ: واصل بن عطاء کی ولادت ۸۰ ہجری میں ہوئی اور وفات ۱۳۱ ہجری میں ہوئی، کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے اور حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور ہشام بن عبدالملک کے زمانہ میں تھا اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔

حضرت حسن بصریؒ اہل سنت والجماعت کے ائمہ میں سے ہیں تابعی ہیں، بڑے محدث و فقیہ ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت یہ پیدا ہوئے۔ اور وفات ماہ رجب المرجب ۱۱۰ ہجری میں ہوئی بصرہ جو

اس کو اپنایا اور اپنے دعووں پر فلسفی دلائل قائم کئے اور ایک نیا طرز استدلال سامنے آیا اور دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے جب اختلاط ہوا تو اس کے نتیجہ میں خلق قرآن، جبر و قدر، رؤیت باری وغیرہ نئے نئے مسائل وجود میں آئے دینی فلسفیوں کے گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے اور اہل حق کی طرف سے بھی ان کی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا جب ۱۹۸ھ میں مامون مسند خلافت پر آیا وہ مذہب اعتزال کا بڑا حامی تھا اس لئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا۔ نیز معتزلہ کو حکومت وقت کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے خلق قرآن کے مسئلہ میں طاقت کے زور سے معتزلہ کا ہمنوا بنانے کی کوشش کی حتیٰ کہ بعض محدثین کو "خلق قرآن" کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔

مامون کے انتقال کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق معتزلہ کا مسلک اختیار کیا اور "خلق قرآن" کے مسئلہ میں امام احمد بن حنبل کو ظلم کا نشانہ بنایا اس کے بعد جب متوکل مسند خلافت پر آیا وہ امام احمد بن حنبل کا عقیدت مند تھا اور مذہب اعتزال سے بیزار تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا۔

خلق قرآن کا مسئلہ اگرچہ دم توڑ چکا تھا مگر دیگر مسائل زندہ تھے ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے اور ضعیف الایمان لوگ یہ سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر ہیں اور ان کی باتیں عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل ۲۴۱ھ میں انتقال کر گئے ابھی تک حنابلہ میں کوئی طاقتور شخصیت پیدا نہیں ہوئی تھی جو اس صورت حال کا مقابلہ کر لیتی اللہ تعالیٰ نے ابوالحسن اشعری کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی کہ جن کا نام و سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اسحٰق بن اسماعیل بن عبداللہ بن بلال بن ابوبردہ بن ابوموسیٰ اشعری۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری قوم یمن کے قبیلہ بنو اشعر یمن سے ہیں اس وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں اونچے درجے کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعری انہیں کی آل میں سے ہیں۔ ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہب اعتزال کے زبردست حامی ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا۔ (ابوعلی جبائی یعنی محمد بن عبدالوہاب جو بصرہ کے معتزلہ میں سے ہیں تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ "جبا" باء کی تشدید و تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ وفات ۳۰۳ ہجری میں ہوئی) شیخ ابوالحسن اشعری نے ان کی گود میں پرورش پائی ابوعلی جبائی کامیاب مدرس و مصنف ضرور تھے مگر بیان و تقریر پر خاص قدرت نہ تھی ان کے بالمقابل ابوالحسن اشعری زبان آور اور حاضر جواب تھے ابوعلی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھاتے قرائن یہ بتلاتے تھے کہ مذہب اعتزال کی اشاعت میں اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے آگے نکل جائیں گے مگر قدرت نے ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا، چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جس کو شاہ ولی اللہ نے بیان کیا ہے

اسی واقعہ نے ان کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ معتزلہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ”اصلح للعباد“ اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندوں کے لئے نافع ہو، خدا پر واجب ہے وہ چیز بندوں کو عطا کرے۔ اس عقیدہ پر شیخ ابوالحسن اشعری کو بڑی بے اطمینانی ہوئی تو اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو ایک مطیع ہو کر مرا، دوسرا عاصی ہو کر مرا اور تیسرا بچپن میں مر گیا تو ان کے لئے آخرت کے بارے میں کیا حکم ہے؟ تو استاذ ابوعلی جبائی نے کہا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور تیسرا جو بچہ تھا وہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ عذاب، نہ جنت اور نہ جہنم۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر بچہ اللہ تعالیٰ سے یوں کہنے لگے کہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں مارا اور بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا تاکہ میں بھی ایمان لاتا اور طاعت کرتا اور دخول جنت کا مستحق بن جاتا تو ارشاد باری کیا ہوگا؟ اس پر ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں خوب جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا جس کی وجہ سے تو جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے مناسب یہی تھا کہ میں تجھے بچپن میں موت دے دوں۔ اس پر اشعری نے کہا کہ اچھا اگر نافرمان (عاصی) کہنے لگے کہ اے اللہ تو نے بچپن میں مجھے کیوں موت نہ دی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخول جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ کا کیا ارشاد ہوگا۔ اس پر ابوعلی جبائی مبہوت (لاجواب) ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا تو اس وقت شیخ ابوالحسن اشعری نے مسلک اعتزال چھوڑ دیا اور انہیں یہ احساس ہوا کہ یہ مذہب باطل ہے۔ حق یہی حقیقت واقعی ہے کہ جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے۔ الغرض چالیس سال تک مذہب اعتزال کا پرچار کرتے رہے۔ اب اس مذہب کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی چنانچہ جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد (فاسدہ) سے توبہ کرتا ہوں اس کے بعد اہل سنت والجماعت کے دامن کو پکڑ کر معتزلہ کے عقائد باطلہ اور آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں اپنے قلم تیز کئے اور سنت واحادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہ کرام کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اسی مناسبت سے ان کا نام ”اہل سنت والجماعت“ رکھا گیا۔

فائدہ: شیخ ابوالحسن کے زمانہ میں ماوراء النہر میں ایک دوسرے امام شیخ ابومنصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ دی انہوں نے حشو و زوائد اور ایسے التزامات جو اشعری کے کلام کا جزو بن گئے تھے خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکاتب فکر میں بٹ گئے۔ البتہ شیخ ابومنصور ماتریدی فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے اور اشعری شافعی تھے۔ اسی بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں اور حنفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں مگر ان کا یہ اختلاف جزوی ہے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ مسائل کی تعداد تیس ہے ان میں اکثر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ

فِيْمَا خَالَفُوْا فِيْهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًا مِنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ إِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّا إِلٰى أَنْ أَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبِيْعِيَّاتِ وَالْإِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْا إِلَى الرِّيَاضِيَّاتِ حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا اشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں نقل کیا گیا اور اس کے اندر اہل اسلام گھسے اور انہوں نے فلاسفہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا کہ جس میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی پس انہوں (اہل اسلام) نے بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد (مسائل) کو ثابت کریں پھر ان کو باطل کرنے پر قادر ہو جائیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انہوں نے "طبعیات" اور "الٰہیات" کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور "ریاضیات" میں بھی گھس گئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ کلام فلسفہ سے ممتاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر اس (مسائل) کا اشتمال نہ ہوتا اور یہ متاخرین کا کلام ہے۔

قولہ ثم لما نقلت الفلسفۃ عن الیونانیۃ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی متقدمین اور متاخرین کی کلاموں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس غرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعت مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے۔ فلسفہ کو انہوں نے اپنایا اور اس کو اپنے علم کلام کے اندر داخل کیا اور یہ سلسلہ یعنی فلسفہ کی آمیزش کا جاری رہا یہاں تک "طبعیات" اور "الٰہیات" کا بہت سا حصہ بلکہ "ریاضیات" کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں داخل کر دیا۔ اگر اس (علم کلام) میں وہ مسائل مذکور نہ ہوتے کہ جو خالصتاً سمعی ونقلی ہیں جیسے قبر، حشر، جنت ودوزخ کے احوال وغیرہ تو پھر متاخرین کے علوم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق نہ رہتا۔ یہی متاخرین کا علم کلام ہے کہ جس میں فلسفہ کی آمیزش تھی بخلاف متقدمین کے علم کلام کے اس میں فلسفہ کی کوئی آمیزش نہ تھی۔

فائدہ: (۱) یونان روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان بن یافث بن نوح کی جانب منسوب ہے۔

(۲) سب سے پہلے فلسفہ کو یونان سے عربی میں نقل کرنے والا خالد بن یزید بن معاویہ ہے۔

(۳) حکمت طبعیہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ ہوتی ہیں ذہن اور خارج میں جیسے جسم ہے اور اس کے اندر بہت سے علوم ہیں مثلاً علم السماء، علم الحیوان، علم النفس، علم الطب، علم الفلاحۃ، علم التعبیر، علم الفراسۃ، علم احکام النجوم وغیرہ ان کا نام طبعیہ اس لئے ہے کہ ان کا انکشاف اجسام کی طبائع سے ہوتا ہے۔ اور حکمت ریاضیہ وہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ ہوں خارج میں نہ کہ ذہن میں جیسے کرہ۔ اب ممکن ہے کہ عقل اس کرہ کی شکل کا تصور کرے لکڑی یا لوہے کے مادہ کی صورت میں جب کرہ خارج میں پایا جائے گا تو یقیناً مادہ کی صورت میں پایا جائے گا۔ اس کے بھی علوم بہت ہیں مثلاً علم الحساب، علم المجسطی، علم التقویم، علم الاسطرلاب، علم الرمل وغیرہ۔

اور مقصد الہیات یہ ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جاتی ہے جو محتاج الی المادہ نہ ہوں نہ خارج میں اور نہ ذہن میں جیسے وجود، وجوب، علت، معلول اور اس کے بھی علوم ہیں مثلاً علم وجود الواجب، علم العقول العشرۃ، علم حکمۃ الاشراق، علم نبوت، علم ولایت، علم الدعوۃ وغیرہ۔

(۴) سمعیات سے مراد وہ بحثیں ہیں کہ جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے نبوت کی بحث ہے، ملائکہ کی، قبر کی، جنت کی، دوزخ کی، حشر جسمانی کی، پل صراط کی، میزان کی، امامت وغیرہ کی بحثیں ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهِ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهِ الْعَقَائِدَ الْإِسْلَامِيَّةَ وَغَايَتِهِ الْفَوْزَ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ وَبَرَاهِيْنِهِ الْحُجَجَ الْقَطْعِيَّةَ الْمُؤَيَّدَ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ وَمَا نُقِلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ وَالْقَاصِدِ إِلَى إِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْخَائِضِ فِيْمَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ وَإِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ أَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَأَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ (متقدمین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا) وہ اشرف العلوم ہے احکام شرعیہ کی بنیاد ہونے کی وجہ سے اور علوم دینیہ کا رئیس ہونے کی وجہ سے۔ اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کے ساتھ کامیاب ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے کہ جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور جو سلف سے اس کے بارے میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کے لئے ہے کہ جو دین کے سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گھسے کہ جن کی طرف احتیاج نہ ہو ورنہ اس چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ جو واجبات کی اصل ہے اور احکام شرعیہ کی بنیاد ہے۔

قولہ و بالجملۃ ہو اشرف العلوم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "بالادلۃ السمعیۃ" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت بیان فرما رہے ہیں۔ اور دوسرا حصہ "و ما نقل عن السلف" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

پہلا حصہ: (1) علم کلام کی پہلی وجہ فضیلت یہ ہے کہ یہ (علم کلام) احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے اور احکام کی تحصیل اس وقت ہوتی کہ جب ان احکام شرعیہ کو عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی خدا اور رسول کی معرفت حاصل ہو اور معرفت اللہ اور اس کے رسول کی اسی "علم کلام" ہی سے حاصل ہوتی ہے اس لئے یہ تمام علوم سے اشرف علم ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ علم کلام دیگر علوم یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تصوف وغیرہ کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذات باری وصفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور معرفت صرف علم کلام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

(۳) علم کلام ہی سے اسلامی عقائد معلوم ہوتے ہیں کہ جن کے شرف وفضیلت میں کوئی شبہ نہیں۔

(۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے کہ اسی علم کلام کے ذریعہ دینی و دنیوی سعادتوں سے ہمکنار ہوتا ہے۔

(۵) یہ پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کہ علم کلام میں جن مسائل کا اثبات دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے اکثر مسائل کی تائید دلائل نقلیہ یعنی کتاب اللہ وسنت رسول سے ہوتی ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: آپ علم کلام کو اشرف العلوم قرار دے رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی ممانعت منقول ہے جیسے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "من طلب الدین بالکلام فقد تزندق" کہ جس نے دین کو علم کلام سے حاصل کیا وہ زندیق ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ سب کی پٹائی کی جائے اور اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھمایا جائے اور یہ آواز لگائی جائے کہ یہ ایسے لوگوں کی سزا ہے کہ جنہوں نے کتاب وسنت کو چھوڑ دیا ہے اور علم کلام میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور بعض مشائخؒ نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دینے کی وصیت کرے تو اس وصیت میں علماء کلام داخل نہ ہوں گے۔

جواب: یہ ہے کہ علماء سلف سے جو علم کلام کے پڑھنے سے ممانعت منقول ہے وہ صرف چار قسم کے اشخاص کے لئے ہے۔ ہر ایک کے لئے نہیں ہے، وہ چار اشخاص یہ ہیں (۱) اس شخص کے لئے کہ جو دین میں متعصب ہو، حق ظاہر ہونے کے بعد بھی اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کند ذہن شخص کے لئے جو مسئلہ کی کنہ (حقیقت) تک پہنچنے سے قاصر ہو کر یقین حاصل کرنے کی بجائے شکوک وشبہات میں مبتلا ہو جائے۔

(۳) اس شخص کے لئے کہ جس کا مقصد کمزور مسلمانوں کے دلوں میں شبہات ڈال کر ان کے عقائد کو بگاڑنا ہے۔

(۴) اس شخص کے لئے کہ جو فلاسفہ کی ان دقیق بحثوں میں گھسے کہ جن کی کوئی حاجت وضرورت نہیں۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُوْدِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَى وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيْدِهٖ وَصِفَاتِهٖ وَاَفْعَالِهٖ ثُمَّ الْاِنْتِقَالُ مِنْهَا اِلَى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ نَاسَبَ تَصْدِيْرُ الْكِتَابِ بِالتَّنْبِيْهِ عَلَى وُجُوْدِ مَا يُشَاهَدُ مِنَ الْاَعْيَانِ وَالْاَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِيُتَوَصَّلَ بِذٰلِكَ اِلَى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر جب علم کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صانع کے وجود پر اور اس کی توحید وصفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان (مسائل) سے (دیگر) تمام مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو مناسب ہوا کہ کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر کہ جس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے یعنی اعیان اور اعراض کا۔ اور

ان دونوں کے علم کے متحقق ہونے پر تا کہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جا سکے جو سب سے اہم مقصود ہے تو ماتنؒ نے فرمایا۔

قوله ثم لما كان مبنى علم الكلام الخ اس عبارت میں شارح علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: علم کلام میں مقصود بالذات جو مسائل ہیں وہ توحید صانع، وجود صانع، وصفات وغیرہ ہیں تو پھر ماتنؒ نے اپنی کتاب "العقائد النسفیہ" کا آغاز مسائل مقصودہ کو چھوڑ کر غیر مقصود چیزوں سے کیوں کیا اور فرمایا "قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة الخ" یہ تو خروج عن المبحث ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ علم کلام میں مسائل مقصودہ توحید باری، صفات باری وغیرہ کی مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اور وہ موقوف علیہ کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے پر تنبیہ کر دی جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں خواہ وہ اعیان یا اعراض کے قبیل سے ہوں تا کہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو جائے کہ جو علم کلام کا مقصود بالذات ہیں۔ اس کے بعد مسائل سمعیہ یعنی منکر نکیر کا سوال، عذاب قبر، پل صراط، میزان، عمل، جنت، دوزخ وغیرہ کے احوال بیان کئے جائیں گے کیونکہ مذکورہ چیزوں کے احوال کا علم رسول سے سننے پر موقوف ہے اور رسول کا رسول ہونا دلیل رسالت یعنی معجزہ کے ظہور پر موقوف ہے اور معجزہ کا صدور باری تعالیٰ کی صفات و افعال میں سے ہے تو جب تک ذات باری تعالیٰ کے وجود کا ثبوت اور صفات باری تعالیٰ کا ثبوت نہ ہوگا اس وقت تک مسائل سمعیہ کا علم نہیں ہوگا۔

قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْاَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَالْاَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ وَاَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْاَقْوَالِ خَاصَّةً وَيُقَابِلُهُ الْكِذْبُ وَقَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِاَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنٰى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنٰى حَقِّيَّتِهِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ اِيَّاهُ۔

ترجمہ: اہل حق نے کہا اور (حق) وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو وہ (حق) اقوال اور عقائد اور ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان (چاروں) کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس (حق) پر اور اس حق کا مقابل باطل ہے۔ اور بہر حال صدق وہ مشہور ہو گیا اقوال کے اندر مخصوص ہو کر۔ اور اس صدق کا مقابل کذب ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے واقع کی جانب سے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا

معنی اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

قوله قال اهل الحق وهو الحكم المطابق الخ :تو کہتے ہیں کہ اہلِ حق نے کہا، اہلِ حق سے اہل السنت و الجماعت مراد ہیں۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ چونکہ اہل السنت والجماعت حق شانی کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لئے اہل السنت والجماعت کو اہلِ حق کہا گیا ہے۔

" وهو الحكم المطابق الخ" سے شارحؒ تین چیزیں بیان فرما رہے ہیں (۱) حق کا معنی اور اس کا تقابل (۲) حق اور صدق کا محلِ استعمال اور صدق کا مقابل (۳) حق اور صدق کے درمیان فرق۔ پہلی چیز "یطلق" تک دوسری چیز "یطلق" سے "ولذا یفرق" تک اور تیسری چیز "ولذا یفرق" سے آخر تک۔

(۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور حکم ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت ثبوتی یا سلبی کا نام ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ جیسے مثلاً "الله واحد" کہنا حق ہے۔ اس لئے کہ ہمارا اللہ تعالیٰ کی طرف وحدت کی نسبت (ثبوتی) کرنا امر واقعی ہے۔ یعنی واقع کے مطابق ہے تو ہمارا "الله واحد" کہنا حق ہوگا اور اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا واقع کے خلاف ہوگا تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرتے ہوئے یوں کہنا "الالهة ثلثة" تو یہ باطل ہوگا اس لئے کہ یہ تثلیث کا ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ باطل ہوتا ہے لہذا "الالهة ثلثة" کہنا باطل ہوگا۔

(۲) دوسری چیز۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق "اقوال، عقائد، ادیان اور مذاهب" ان چاروں پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اقوال حقه، عقائد حقه، ادیان حقه، مذاهب حقه، مگر جب حق کا معنی "الحكم المطابق للواقع" ہے تو یہ چاروں (اقوال، عقائد، ادیان اور مذاهب) حق کا معنی غیر موضوع لہ ہوئے اور لفظ کا اطلاق معنی غیر موضوع لہ پر مجاز ہوتا ہے تو لہذا حق کا اطلاق مذکورہ چاروں پر مجازی طور پر ہوگا اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے تو شارحؒ نے اپنے قول "اشتمالها على ذلك" سے بتلا دیا کہ علاقہ مجاز "اشتمال" ہے کہ یہ چاروں اس حق کے معنی موضوع لہ (الحكم المطابق للواقع) پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جیسے "الله واحد" اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور وحدت کی اسناد اللہ کی طرف ایک ایسا حکم ہے کہ جو واقع کے مطابق ہے۔

شارحؒ نے صدق کا معنی بیان نہیں کیا صرف اس کا محلِ استعمال بیان کیا ہے۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شارحؒ کے نزدیک حق اور صدق کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے حق عام ہے اس کا اطلاق چاروں (اقوال، عقائد، ادیان اور مذاهب) پر ہوتا ہے اور صدق خاص ہے اس کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "اقوال صادقة" اور صدق کا مقابل کذب ہے۔

(۳) تیسری چیز۔ حق اور صدق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطابقت کا اعتبار حق کے اندر واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق کے اندر مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے کیا جاتا ہے۔ شارحؒ نے قد تطلقہ مضارع پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ فرق دونوں کے درمیان کم ہی استعمال کیا جاتا ہے، بلکہ عموماً حق و صدق ایک ہی معنی کے لئے یعنی "الحکم المطابق للواقع" کے لئے استعمال ہوتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ قضیے کے اندر اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع حکم کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق ہے تو صدق ہے۔

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيْقَةُ الشَّيْئِ وَ مَاهِيَّتُهٗ مَا بِهِ الشَّيْئُ هُوَ هُوَ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْاِنْسَانِ بِدُوْنِهٖ فَاِنَّهٗ مِنَ الْعَوَارِضِ۔

ترجمہ: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں، شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ چیز، چیز ہے۔ جیسے "حیوان ناطق" انسان کے لئے۔ بخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ یہ (ضحک، کتابت) عوارض میں سے ہیں۔

قولہ حقائق الاشیاء ثابتۃ حقیقۃ الشی الخ ماتنؒ فرما رہے ہیں کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یہ متکلمین کا قول ہے یعنی بداہۃً عقل یہ حکم کرتی ہے کہ ہر موجود شی کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں جیسے انسان، درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں محض خیال اور وہم نہیں ہے۔

اب شارحؒ متن کے ہر لفظ کی تشریح کرتے ہیں۔ چنانچہ شارحؒ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے (جس کا ذکر اگلی عبارت میں آرہا ہے) تو شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شی کی حقیقت اور ماہیت وہ شی ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شی شی ہے جیسے آٹا، پانی اور آگ سے مل کر روٹی بنی ہے تو مذکورہ تینوں (آٹا، پانی، آگ) چیزیں روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں یعنی روٹی کی ذاتیت ہیں۔ ذاتیات وہ کہلاتی ہیں کہ جس کے بغیر شی کا وجود نہ ہو سکے تو مذکورہ تینوں کے بغیر روٹی کا وجود ممکن نہیں۔ اسی طرح انسان (شی) کی حقیقت و ماہیت حیوان و ناطق ہوتا ہے یہ انسان کی ذاتیات ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن نہیں بخلاف ضاحک و کاتب وغیرہ کے یہ انسان کی حقیقت و ماہیت میں داخل نہیں بلکہ خارج ہیں اور انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر انسان کا وجود ممکن ہے۔

فائدہ: (ترکیب) حقیقت مضاف، "الشی" مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ، واؤ حرف عطف ماہیت مضاف، ضمیر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر معطوف، معطوف اپنے معطوف علیہ سے مل کر مبتدا، "ما" اسم موصول، "ب" حرف جار، ہ ضمیر کہ جس کا مرجع "ما" ہے مجرور، جار اپنے مجرور سے مل کر متعلق ہوا "یکون"

تحقق یا بہ متعلق محذوف ہے، "الشی" یا تحقق کا اسم، ھو ضمیر مرفوع اول برائے تحقق اور دوسری منصوب جس کا مرجع "الشی" ہے خبر "یکون" کی۔ "یکون" فعل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ، موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر، مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ تقدیر عبارت ہوگی "حقيقة الشيء و ماهيته ما يكون به الشيء ذلك الشيء"۔

وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيْقَةٌ وَبِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هُوِيَّةٌ وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذٰلِكَ مَاهِيَّةٌ۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ "ما به الشيء هو هو" اپنے تحقق کے اعتبار سے "حقیقت" ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے "هويّة" ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے "ماہیت" ہے۔

قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو الخ اس عبارت میں شارح حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق اعتباری ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے جس طرح ایک شی نفس الامر (خارج) میں شی واحد ہوتی ہے مگر اس میں مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے نام متعدد ہوتے ہیں مثلاً خالد ایک شخص ہے جو کتابت بھی کرتا ہے اور کپڑے بھی سیتا ہے تو اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو "کاتب" اور ثانی حیثیت کے اعتبار سے اس کو "خیاط" کہا جاتا ہے اور دونوں حیثیتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے۔ تو دیکھئے خارج میں شی واحد ہے مگر مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کا نام متعدد ہے۔ بعینہ اسی طرح حقیقت انسان (حیوان ناطق) جو خارج میں موجود ہے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں "متحقق" یعنی موجود ہے اس حیثیت کے اعتبار سے تو اس کو حقیقت کہیں گے اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ وہ خارج میں "متشخص اور متعین" ہے کہ دوسرے سے جدا اور ممتاز ہے۔ اور وہ اس کے قابل ہے کہ اس کو "ہو" ضمیر کا مرجع بنایا جائے کیونکہ متعین و متشخص چیز کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے تو اس دوسری حیثیت (متشخص و متعین) کے اعتبار سے اس کو "ہویۃ" کہتے ہیں اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کو "ماہیت" کہتے ہیں جیسے ماہیت مطلقہ۔

وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدُ وَالثُّبُوْتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُوْدُ وَالْكَوْنُ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّرِ۔

ترجمہ: اور شی ہم (اشاعرہ) کے نزدیک وہ موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون، یہ الفاظ مترادفہ ہیں کہ جن کا معنی بدیہی التصور ہے۔

قوله والشيء عندنا هو الموجود الخ شارح یہاں سے شی کی تعریف ذکر کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق (اشاعرہ) کے نزدیک شی درحقیقت موجود چیز کا نام ہے، معدوم چیز حقیقۃً شی نہیں ہے اگرچہ کسی معدوم چیز پر لفظ شی کا

اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوا ہے نہ کہ حقیقۃً۔ معدوم چیز پر لفظ شی کا اطلاق نہ ہونے کی دلیل فرمانِ باری تعالیٰ ہے "وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا" کہ میں نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ پیدا کئے جانے سے پہلے تو شی نہ تھا۔ تو ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے عدم کی حالت میں شی کی نفی فرمائی ہے تو معلوم ہوا کہ معدوم شی نہیں ہے بلکہ موجود کا نام شی ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک شی کا اطلاق معدوم اور موجود دونوں پر حقیقۃً ہوتا ہے۔ ان کے ہاں شی کی تعریف یہ ہے کہ ہر ایسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقۃً وہ شی ہے۔ مگر فرمانِ باری تعالیٰ "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا" سے اہل حق (اہل سنت والجماعت) کی تائید ہوتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ چاروں الفاظ (ثبوت، تحقق، وجود اور کون) مترادف ہیں ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں اور ان کا معنیٰ بدیہی ہے جس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُونُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْأُمُورُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ قُلْنَا إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَنُسَمِّيهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُمُورٌ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُودِ مَوْجُودٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول "الامور ثابتة" کے مثل، تو ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز کہ جس کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان اور زمین یہ (سب) ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے "واجب الوجود موجودٌ"۔

قولہ فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: جب حقیقت تحقق کے معنیٰ میں ہے اور تحقق، ثبوت، وجود، کون یہ سب الفاظ مترادف ہیں اور بقول آپ کے یہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں تو حقائق کا لفظ بمعنیٰ "الثابتات" ہوا اور لفظ "اشیاء" بمعنیٰ موجودات کے ہے اور موجود کا لفظ ثبوت کے مرادف ہے تو "اشیاء" بھی بمعنیٰ "ثابتات" ہوا تو اب ماتن کا قول "حقائق الاشیاء" "الثابتات" کے معنیٰ میں ہوا۔ اب اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور یوں کہنا ماتن کا قول "حقائق الاشياء ثابتة" یہ ہمارے قول "الثابتات ثابتة" کے درجہ میں ہوا اور یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے کیونکہ معنیٰ کے اعتبار سے موضوع محمول کے درمیان مغایرت ضروری ہے مگر یہاں ایسا نہیں۔ لہٰذا ماتن کا قول "حقائق الاشیاء ثابتة" بھی لغو اور غیر مفید کلام ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے قول "حقائق الاشياء ثابتة" کے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ہے وہ اس طرح کہ

موضوع (حقائق الاشیاء) "بحسب الاعتقاد" اور محمول (ثابتۃ) "بحسب نفس الامر" مراد ہے تو مغایرت پائی گئی کیونکہ جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں یعنی انسان، گھوڑا، آسمان اور زمین وہ خیالات اور اوہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں لہذا اب ماتن کے قول "حقائق الاشیاء ثابتۃ" کی تقدیر عبارت یوں ہوگی "الثابتات فی اعتقادنا (موضوع) ثابتۃ فی نفس الامر" (محمول) کہ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں موجود ہیں تو موضوع و محمول کے درمیان مغایرت معنی کے اعتبار سے پائی گئی لہذا ماتن کا قول مفید کلام ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول ایسے ہے کہ جیسے "واجب الوجود موجود" کا قول ہے کہ جس میں موضوع و محمول دونوں بظاہر متحد ہیں مگر مفید کلام محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع (واجب الوجود) "بحسب الاعتقاد" اور محمول (موجود) "بحسب نفس الامر" مراد ہے تقدیر عبارت یوں ہوگی "الموجود الذی نعتقدہ واجب الوجود" (موضوع) "موجود فی نفس الامر" (محمول) کہ جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں وہ نفس الامر (خارج) میں بھی موجود ہے تو دونوں (موضوع، محمول) میں مغایرت پائی گئی لہذا کلام مفید ہوا۔

وَهٰذَا كَلَامٌ مُفِيْدٌ رُبَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ الثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِنَا أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِيْ شِعْرِيْ عَلٰى مَا لَا يَخْفٰى۔

ترجمہ: اور یہ (ماتن کا کلام) کلام مفید ہے بہت کم محتاج ہوتا ہے بیان کی طرف اور تمہارے قول "الثابت ثابت" کے مثل نہیں ہے اور نہ ہی (شاعر کے) قول "انا ابو النجم و شعری شعری" کے مثل ہے (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے) جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

قولہ وھذا کلام مفید ربما الخ شارح فرماتے ہیں کہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ماتن کا قول (حقائق الاشیاء ثابتۃ) مفید کلام ہے لغو نہیں ہے بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اس کے موضوع کو "بحسب الاعتقاد" اعتبار کرنا عرف و لغت میں شائع و ذائع ہے البتہ کند ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ اور تمہارے قول "الثابت ثابت" کی طرح ماتن کا قول نہیں ہے کیونکہ تمہارے قول میں قائل نے موضوع و محمول دونوں میں "بحسب نفس الامر" مراد لیا ہے اس لئے یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی "الثابت فی نفس الامر ثابت فی نفس الامر" (موضوع اور محمول میں مغایرت نہیں پائی گئی)۔

اور شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول نہ ہی "انا ابو النجم و شعری شعری" کی مثل ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے اگرچہ لغو محض نہیں ہے کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ "شعری شعری" کا معنی ہے "شعری الآن کشعری فیما مضٰی" یعنی شاعر یوں کہتا ہے کہ میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں میرے اوپر

بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا، جیسے پہلے عمدہ اشعار بناتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آئی۔ پورا شعر جس میں "ابوالنجم شاعر" نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے

بَلْ لَوْ تَرَىٰ مَا حَسَّ صَدْرِيْ۔ تَنَمْ عَيْنِيْ وَ فُؤَادِيْ يَسْرِيْ

مَعَ الْعَفَارِيْتِ بِأَرْضٍ قَفْرٍ۔ أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِيْ شِعْرِيْ

شان اللہ ہی کے لیے ہے میری بھائی (کہ تو دیکھتا کہ اس کی جزا دے گا) کہ میرا سینہ کتنا حساس اور صاف ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں، اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شعر اب بھی ایسے ہی ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُوْنُ لَهُ اِعْتِبَارَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ يَكُوْنُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مُفِيْدًا بِالنَّظَرِ إِلَى بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ إِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيْدًا وَإِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذٰلِكَ لَغْوًا۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے (اور) بعض اعتبارات سے نہیں جیسے انسان جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

قولہ و تحقیق ذلک ان الشیء الخ یہاں سے شارح سابقہ جواب کو دوسرے الفاظ میں پیش فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص بیٹا بھی ہے اور باپ، دادا، شوہر، استاد، شاگرد بھی، یہ مختلف اعتبارات ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں اگر ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔ ایسے ہی انسان ہے کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی۔ جناب اگر جسم کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر "حیوانیت" کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام مفید ہوگا ایسی صورت میں "الانسان حیوان" کہنا "هذا الجسم حیوان" کے درجہ میں ہوگا اور اگر حیوان کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر "حیوانیت" کا حکم لگائیں گے تو یہ کلام لغو اور غیر مفید ہوگا ایسی صورت میں "الانسان حیوان" کہنا "هذا الحیوان حیوان" کے درجہ میں ہوگا جو کہ لغو ہے۔ بعینہ اسی طرح ماتن کے قول "حقائق الاشیاء ثابتۃ" کی دو حیثیتیں ہیں اور دو مختلف اعتبارات ہیں ایک تو یہ ہے کہ حقائق الاشیاء (کہ اشیاء کی حقیقتیں) موجود اور ثابت ہیں تو اس حیثیت و اعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ایسی صورت میں "حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ثَابِتَةٌ" "الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ" کے درجہ میں ہوگا اور یہ لغو اور غیر مفید کلام ہے، اعتراض بھی اسی حیثیت و اعتبار سے کیا گیا تھا۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ حقائق الاشیاء (اشیاء کی حقیقتیں) معلوم ہیں تو اس حیثیت و اعتبار سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا تو ایسی صورت میں "حقائق

"الاشیاء ثابتۃ" "المعلومات ثابتۃ" کے معنی درجہ میں ہوگا اور یہ مفید کلام ہے جواب اس دوسری حیثیت واعتبار سے دیا گیا تو اب کوئی اشکال باقی نہ رہا کہ ماتنؒ کا کلام (حقائق الاشیاء ثابتۃ) غیر مفید ہے۔

وَالْعِلْمُ بِهَا اَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِيْقِ بِهَا وَبِاَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال (امکان وحدوث وغیرہ) کی تصدیق (علم) متحقق ہے۔

قولہ والعلم بہا ای بالحقائق الخ ماتنؒ یہاں سے فرقہ سوفسطائیہ (جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے) پر رد کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی کو کسی بھی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر (خارج) میں ہے محض ذہنی اور خیالی نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی امکان وحدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے محض ذہنی اور خیالی نہیں۔ مثلاً جس طرح آسمان وزمین وغیرہ ذہنی چیزیں نہیں بلکہ واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ان کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی آسمان ہمارے اوپر ہے اور زمین ہمارے نیچے ہے کا علم بھی ہے۔

وَقِيْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِاَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيْعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّهُ لَا ثُبُوْتَ لِشَيْءٍ مِّنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِيْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ (العلم بہا سے) مراد العلم بثبوتہا ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم (کسی انسان کو) نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں اس بات کے کہ حقائق میں سے کسی شی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے۔

قولہ وقیل المراد بثبوتہا للقطع الخ بعض حضرات نے ماتنؒ کی عبارت "العلم بہا" میں ضمیر مجرور کا مرجع چونکہ "الحقائق" ہے اس میں الف لام استغراق کا قرار دے کر اس پر اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ شارحؒ نے اس جواب کو رد کر کے دوسرا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض شراح نے کہا ہے کہ "العلم بہا" میں ضمیر مجرور کا مرجع چونکہ "الحقائق" ہے اس میں الف لام استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی درست نہیں بنتا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم کسی بندے کو نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں مضاف لفظ "ثبوت" مقدر ہے تقدیر عبارت یوں بنے گی "العلم بثبوتہا" کہ تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے اور یہ بات درست ہے۔ مگر شارحؒ نے مذکورہ جواب کو رد کرتے ہوئے دوسرا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مضاف لفظ ثبوت کو مقدر ماننے کی کوئی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ "الحقائق" میں الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ جنس کا ہے

(جس کی وجہ سے اب اعتراض بھی وارد نہ ہوگا) اور ماتن کے قول کی تقدیر عبارت یوں نکلے گی "العلم بحصص الحقائق" کیونکہ اس سے مقصود ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا تو ان کا یہ قول "لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے ایجاب جزئی یعنی موجبہ جزئیہ کافی ہوتا ہے۔ چنانچہ ماتن کے قول "العلم بها" سے مراد "العلم بحصص الحقائق" ہے جو موجبہ جزئیہ ہے کہ انسان کو بعض حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے۔

خِلَافًا لِلسُّوفِسْطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَيَزْعُمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ ثُبُوتَهَا وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْاِعْتِقَادَاتِ حَتَّى إِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّيْئَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ أَوْ عَرَضًا فَعَرَضٌ أَوْ قَدِيمًا فَقَدِيمٌ أَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمُ الْعِنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْئٍ وَلَا ثُبُوتِهِ وَيَزْعُمُ أَنَّهُ شَاكٌّ وَشَاكٌّ فِي أَنَّهُ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا وَهُمُ اللَّاأَدْرِيَّةُ۔

ترجمہ: بخلاف سوفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب (محض) وہم ہیں اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ لوگ عنادیہ (کہلاتے) ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی شی کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے یا عرض ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ عرض ہے یا قدیم ہونے کا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونے کا تو وہ حادث ہے اور یہ عندیہ (کہلاتے) ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے اس بات میں بھی کہ ان کو شک ہے اور ایسے ہی کھنچتے چلے جائیں اور یہ لوگ لاادریہ (کہلاتے) ہیں۔

قولہ خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء الخ۔ تحریر کرتے ہیں کہ فرقہ سوفسطائیہ حقائق شی کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں کیونکہ ماتن کا قول "حقائق الاشياء ثابتة الخ" سوفسطائیہ جماعت پر رد ہے۔

شارح اس عبارت میں سوفسطائیہ کے تین گروہوں کا حقائق اشیاء کے بارے میں عقیدہ فاسدہ بیان کر رہے ہیں۔ وہ تین گروہ یہ ہیں (۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لاادریہ۔

(۱) عنادیہ گروہ اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ ہم آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں یہ سب کچھ اوہام اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شی کا ثبوت اور وجود نہیں ہے ان کو "عنادیہ" یا تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں کیونکہ عناد کا معنی ناحق جھگڑنے کے ہے یا اس وجہ سے کہ "عناد" "عَنَدَ عن الطريق" سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہتے ہیں۔

کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ تمہاری دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ مقدمات ہمارے نزدیک درست نہیں ہیں۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ وہ ایسے مقدمات سے مرکب ہو کہ جو فریق مقابل کے ہاں تسلیم شدہ ہوں اس دلیل سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود مقدمات تسلیم نہ ہوں اور اس دلیل سے فریق مقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت سنئے۔

شارحؒ نے ثبوت اشیاء پر دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی دونوں پیش کی ہیں:

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت اور وجود کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں جیسے ہم مثلاً زمین و آسمان کے وجود اور ثبوت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ اشیاء کا ثبوت ہے۔ اور بعض اشیاء کے وجود کو ہم دلیل سے مانتے اور یقین کرتے ہیں جیسے مثلاً ہم نے باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانا اور یقین کیا۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ آیا اشیاء کی نفی (جس کے تم قائل ہو) متحقق ہے یا نہیں اگر متحقق نہیں تو پھر ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا اس لئے کہ نفی کی نفی ہوئی جو عین اثبات ہے۔ لہٰذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا اور اگر (نفی) متحقق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاب اور نفی۔ تو نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم کا نام ہے اور علم ایک کیفیت نفسانیہ کا نام ہے اور کیف ایک عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہو گئی جو موجبہ جزئیہ ہے تو سلب کلی کے طریقہ پر علی الاطلاق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا کیونکہ سلب کلی ایجاب جزئی سے باطل ہو جاتا ہے۔

"ولا یخفی انہ انما یتم علی العنادیۃ" سے شارحؒ یہ فرما رہے ہیں کہ جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لا ادریہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ اثبات اور نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ کے خلاف بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اس لئے کہ وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ اس کو وہ مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان و اعتقاد کے تابع مانتے ہیں۔ تو جو نفس ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل (الزامی) چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قالوا الضروریات منها حسیات والحس قد یغلط کثیرا کالاحول یری الواحد اثنین والصفراوی قد یجد الحلو مرا ومنها بدیهیات وقد تقع فیها اختلافات وتعرض لها شبهة یفتقر فی حلها الی النظر الدقیق والنظریات فرع الضروریات ففسادها فسادها ولهذا کثر فیها اختلاف العقلاء۔

ترجمہ: (سوفسطائیہ) کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینگا آدمی

میں مگر ایک شخص اس کے موضوع و محمول کے صحیح معنی کا تصور نہیں رکھتا ہے جس کی بناء پر وہ اس قضیہ بدیہیہ سے اختلاف کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اگر اس کو موضوع و محمول کے صحیح معنی کا تصور معلوم ہو جائے تو کبھی اختلاف نہ کرے۔ مثلاً "واجب الوجود لیس بعرض" ایک بدیہی قضیہ ہے ایک شخص اس سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نہیں مانتا کہ واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) عرض نہیں ہے۔ مگر اس کو اس قضیہ بدیہیہ کے موضوع (واجب الوجود) اور محمول (عرض) کا صحیح تصور کرا دیا جائے اور اس کو بتا دیا جائے کہ واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں کہ جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو کہ جس کے ساتھ مل کر وہ موجود ہو۔ تو وہ لامحالہ یہ کہے گا کہ "واجب الوجود لیس بعرض" واجب الوجود عرض نہیں ہے۔

اسی طرح ایک قضیہ بدیہیہ سے اختلاف اس سے انسیت نہ ہونے کی بناء پر بھی ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل (اگر چہ وہ بدیہی ہوں) مانوس نہیں ہوتے جس کی بناء پر وہ ان مسائل سے اختلاف کرتا ہے اگر وہی شخص اس مذہب کو خود اختیار کرے تو اس مذہب کے جن مسائل سے پہلے اختلاف تھا اب ان سے انسیت ہونے کی بناء پر اختلاف نہیں کرے گا۔ بہر حال قضیہ بدیہیہ کے موضوع و محمول کے معنی کا صحیح تصور نہ ہونے کی وجہ سے یا قضیہ بدیہیہ سے انسیت نہ ہونے کے سبب قضایا میں اختلاف ان قضایا کی بداہت کے منافی نہیں ہے۔

اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر جو اعتراض وارد ہوا ہے، شارح اس کا جواب "وکثرۃ الاختلاف لفساد الانظار الخ" سے دے رہے ہیں کہ نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ ترتیب نظر کی رعایت نہیں کر پاتا اس لئے غلطی کرتا ہے۔ ورنہ فساد نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ ان نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

وَالْحَقُّ اَنَّهُ لَا طَرِيْقَ اِلَى الْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللَّاأَدْرِيَّةِ لِاَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهِ مَجْهُوْلٌ بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا اَوْ يَحْتَرِقُوْا۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً لاادریہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ جس کے ذریعہ سے کسی مجہول چیز کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ (مناظرہ کا) طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تا کہ یا تو اعتراف کر لیں یا جل جائیں۔

قولہ والحق انہ لا طریق الی المناظرۃ الخ شارح فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہی ہے کہ سوفسطائیہ خاص طور پر لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ

اعتراف کرتے ہیں تو ان کو ترتیب دے کر مجہول بات کو معلوم کیا جائے جو ان کو اس سے پہلے معلوم نہ تھی، جس کا وہ اب تک
اعتراف نہ کرتا تھا اور لاادریہ تو کسی معلوم چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول چیز کو ثابت کیا جائے
بلکہ جس چیز کے بارے میں بھی سوال کریں گے تو وہ لاادری کہیں گے اس لئے ان سے مناظرہ کی یہی صورت ہے کہ ان کو
آگ میں ڈال دیا جائے تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو تکلیف و الم کا اعتراف کریں گے تو اس وقت ہمارا مدعی ثابت ہو
جائے گا کیونکہ تکلیف و الم بھی ایک حقیقت ہے۔ لہٰذا اس طرح حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا، ورنہ آگ میں پڑے رہنے دیا جائے گا
یہاں تک کہ جل جائیں اور ختم ہو جائیں۔ یہاں شراح نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے۔ تو
شارح نے ایسی بات کیوں فرمائی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر وہ سب تکلفات ہیں۔ شارح کی مراد صرف یہ
ہے کہ جواز اور عدم جواز سے قطع نظر کرتے ہوئے سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہی طریقہ ہے جو اوپر مذکور ہے۔

وَسُوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ لِأَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ وَاسْطَا مَعْنَاهُ الْمُزَخْرَفُ وَالْغَلَطُ وَمِنْهُ اشْتُقَّ السَّفْسَطَةُ كَمَا اشْتُقَّ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فَيْلَاسُوْفَا اَيْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ۔

ترجمہ: اور سوفسطا ملمع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفا اس کا معنی علم و حکمت
کے ہے اور "اسطا" کا معنی مزین اور غلط کے ہیں اور اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے "فلسفہ" فیلاسوفا سے مشتق
ہے جس کا معنی مُحِبُّ الْحِكْمَةِ کے ہیں۔

قولہ و سوفسطا اسم للحکمۃ الخ یہاں سے شارح سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کر رہے ہیں۔ سوفسطا سین
کے ضمہ اور فاء کے فتحہ کے ساتھ، یونانی لفظ ہے بمعنی ایسی حکمت کہ جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا ہو لیکن پھر اس کا استعمال
ترغیب باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسے دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے۔ دراصل یہ
دو لفظوں سے مرکب ہے ایک سوفا اور دوسرا اسطا۔ سوفا کا معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کا معنی مزین اور غلط
کے ہیں لہٰذا دونوں کو ملا کر سوفسطا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اہل عرب نے اس سے رباعی کا مصدر
"سفسطۃ" کو مشتق کیا جو "دحرجۃ" کے وزن پر ہے جیسے "فلسفہ" رباعی مصدر ہے یونانی زبان کے دو لفظوں "فیلا"
بمعنی محب اور "سوفا" بمعنی علم و حکمت سے مشتق ہے تو "فیلاسوف" کا معنی محب الحکمت ہے یعنی حکمت کا دلدادہ۔

وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَ صِفَةٌ يَتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُوْرُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ اَيْ يَتَّضِحُ وَيَظْهَرُ مَا يُذْكَرُ وَيُمْكِنُ اَنْ يُعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُوْدًا كَانَ اَوْ مَعْدُوْمًا فَيَشْمَلُ اِدْرَاكَ الْحَوَاسِّ وَاِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ۔

ترجمہ: اور اسباب علم، اور علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے منکشف ہو جائے مذکور (معلوم) اس شخص پر کہ جس کے ساتھ

تیسرا حصہ فیشمل الخ یہاں سے شارح اس تعریف (مذکورہ) کا عام ہونا ظاہر فرما رہے ہیں مگر اس کی تشریح سے قبل ایک تمہید ہے۔

تمہید: حواسِ خمسہ کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان و اشکال کا اور حاسہ سمع کے ذریعہ آوازوں کا اور حاسہ شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ ذائقوں کا اور حاسہ لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا ان سب کو "ادراکاتِ احساس" کہا جاتا ہے۔

عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے اس کو "تعقل" کہتے ہیں پھر اس تعقل کی دو قسمیں ہیں۔ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے اگر وہ ادراک نسبت تامہ خبریہ کے اذعان سے خالی ہے تو تصور ہے ورنہ تصدیق ہے پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں کہ اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق "ظن" کہلائے گی جیسے کسی نے قرائن کے ذریعہ یہ جانا کہ اس سال بارش خوب ہوگی حالانکہ اس کی جانب مخالف میں بارش کے کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ کہے گا کہ میرا گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی یوں نہیں کہے گا کہ مجھے بارش ہونے کا یقین ہے۔

پھر اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق "اعتقاد" و "جزم" کہلائے گی جیسے کسی نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دین برحق ہے تو اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے خلاف شک کو راہ نہیں کرتا تو یہ مذکورہ ادراک اعتقاد کہلاتا ہے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دین برحق ہے۔ پھر یہ اعتقاد اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا جیسے کسی نے اپنی عقل کے ادراک سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا چونکہ یہ اعتقاد نفس الامر کے خلاف ہے اس لئے یہ اعتقاد جہل مرکب ہوگا اور کہا جائے گا کہ یہ شخص نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔ اور اگر اس کا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہو سکتا ہے یا نہیں اول صورت میں ایسے اعتقاد کو "تقلید" کہیں گے جیسے ایک شخص کا دوسرے شخص کی اتباع کرنا کہ وہ اپنے متبوع کے بارے میں حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کے حلال یا حرام یا مکروہ یا مستحب کے بارے میں کہ متبوع اگر کسی چیز کو حلال، حرام وغیرہ کہے تو یہ تابع بھی ایسا ہی اعتقاد رکھے تو یہ تقلید کہلاتا ہے مگر اس میں امکان ہے کہ آئندہ اس کے سامنے اس کے اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل یعنی اسی متبوع کا دوسرا قول آ جائے جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد تابع کا زائل ہو جائے۔

اور اگر ثانی صورت ہے یعنی اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے اور تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا تو یہ تصدیق و اعتقاد "یقین" کہلائے گا۔ پھر اس یقین کی تین قسمیں ہیں (۱) حق الیقین (۲) علم الیقین (۳) عین الیقین۔ تو اس تمہید کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی کل دو قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر تصدیق کی چار

قسمیں ہیں (۱) ظن (۲) جہل مرکب (۳) تقلید (۴) یقین۔ یقین کے علاوہ باقی جو تصدیق کی اقسام ہیں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

اس تمہید کے بعد شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ علم کی مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے اور تعریف میں مذکور لفظ "یتجلی" "بمعنی" "ینکشف" کے ہے اور یہ مطلق ہے انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں کو شامل ہے، اسی بناء پر مذکورہ علم کی تعریف عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو کہ جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب، تقلید کہ جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے سب کو شامل ہو جائے گی۔ جبکہ حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو "علم" قرار نہیں دیتے اور متکلمین دونوں کے ادراک کو "علم" کہتے ہیں۔

فائدہ: نور اللہ مضجعہ۔ حواس سے حواس ظاہرہ مراد ہیں اس لئے کہ اشاعرہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ وغیرہ قوی باطنہ کا وجود نہیں مانتے۔ نیز ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی جانب ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرک (بالکسر) ہیں نہیں بلکہ انسان ہی مدرک ہے جو حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور انسان ہی کو لفظ "نفس" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ رہے حواس و عقل یہ دونوں آلہ مدرکہ ہیں، لہٰذا ادراک کی اضافت دونوں (حواس و عقل) کی طرف "اضافۃ الشیٔ الی فاعلہ" کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ "اضافۃ الشیٔ الی الآلۃ" کے قبیل سے ہے۔

> بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًا لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَامِلًا لِإِدْرَاكِ الْحَوَاسِّ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيْدِ بِالْمَعَانِيْ وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَهَا عَلَى مَا زَعَمُوْا لٰكِنَّهُ لَا يَشْمَلُ غَيْرَ الْيَقِيْنِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ هٰذَا وَلٰكِنْ يَنْبَغِيْ أَنْ يُحْمَلَ التَّجَلِّيْ عَلَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الَّذِيْ لَا يَشْمَلُ الظَّنَّ لِأَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ۔

ترجمہ: بخلاف ان (اشاعرہ) کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جو ایسی تمیز کو ثابت کرے کہ جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو۔ پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بناء کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مقید نہ کرنے پر اور (شامل ہے) تصورات کو، بناء کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہے جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے، لیکن یہ (تعریف ثانی) شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو۔ یہ محفوظ کر لو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ (پہلی تعریف میں) "یتجلی" کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ علم ان (اشاعرہ) کے نزدیک "ظن" کا مقابل ہے۔

قولہ بخلاف قولہم صفۃ توجب تمیزاً الخ: یہاں سے شارحؒ علم کی دوسری تعریف (جو بعض اشاعرہ نے کی ہے)

کے فوائد قیود ذکر فرما رہے ہیں۔ نیز درمیان میں "وان کان شغلاً لادراك الحواس بناء علی عدم التقیید بالمعانی" سے ایک شبہ کا ازالہ بھی کیا ہے اور آخر میں "ولکن ینبغی ان یحمل الخ" سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

دوسری تعریف علم کی جو بعض اشاعرہ نے کی ہے جو شارحؒ کے ہاں مختار بھی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ "صفۃ توجب تمیزاً بین المعانی لا یحتمل النقیض" کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہو جائیں کہ نقیض کا احتمال نہ رکھیں۔

شبہ: معانی ان موجودات کو کہتے ہیں کہ جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعے نہیں ہوتا تو جب علم ایک ایسی صفت کا نام ہے کہ جس کے ذریعے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف ہوتا ہے نہ محسوسات کا، تو حواس ظاہرہ کے ادراک سے جو محسوسات کا انکشاف ہوتا ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف کی رو سے وہ علم نہ ہوا حالانکہ خود شیخ اشعریؒ کے نزدیک حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے جس طرح شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کے ہاں حواس ظاہرہ کے ادراک کا نام بھی علم ہے تو آپ کی مذکورہ علم کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

ازالہ: متاخرین نے جن میں خود شارحؒ بھی داخل ہیں علم کی تعریف میں جو "بین المعانی" کی قید ہے اس کو حذف کر کے صرف ان الفاظ پر اکتفاء کیا ہے "صفۃ توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض" کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شئی کہ ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز کر دے کہ نقیض کا احتمال نہ رکھے۔ اب وہ شئی خواہ محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی غیر محسوسات کے قبیل سے ہو۔ لہٰذا حس اور عقل دونوں کے ادراک میں شئی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے دونوں کے ادراک کا نام علم ہے۔

"لا یحتمل النقیض" یہ قید ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض نہیں ہوتی، تصورات کو شامل ہوگی کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ تصورات نسبت سے خالی ہونے کی بنا پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی "علی ما زعموا" صیغہ تمریض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے اس کے برخلاف دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ تعریف (ثانی) تصورات کو شامل نہیں کیونکہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے اس لئے مناطقہ کہتے ہیں "نقیضا المتساویین متساویان" متساویان سے مراد وہ کلیاں ہیں اور کلیات مفردات کے قبیل سے ہیں اور مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔ بہرحال یہ قید "لا یحتمل النقیض" بعض لوگوں کے ہاں تصورات کو شامل ہوگی اور بعض کے ہاں نہیں۔ اور اسی طرح یہ قید تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس (تصدیق یقینی) میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا۔ البتہ تصدیق کی باقی اقسام ظن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ یہ نقیض کا احتمال رکھتی ہیں۔ ظن تو قوی الاحتمال

نقیض کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ ظن اس تصدیق کو کہتے ہیں کہ جو نقیض کا احتمال رکھے جہل مرکب اور تقلید اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تاہم آئندہ نقیض کا ان میں احتمال ہے بایں طور کہ تشکیک مشکک وغیرہ سے یا تحقیق کے ذریعہ جہل یا تقلید کے ذہن میں سے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے اس لئے "لایحتمل النقیض" کی عبارت (ظن، جہل مرکب اور تقلید) کو شامل نہ ہوگی۔

اعتراض: ولکن ینبغی الخ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) آیا علم ہیں یا علم نہیں۔ اگر علم ہیں تو پھر تعریف ثانی ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے علم کی تعریف جامع نہ ہوئی کیونکہ مذکورہ تینوں نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر علم نہیں ہیں تو پھر پہلی تعریف ان کو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی۔ حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہے۔

جواب: شارحؒ کے نزدیک مختار تعریف ثانی ہے اور تعریف اول میں "یتجلّی" اگرچہ مطلق انکشاف کے معنی میں آتا ہے تاہم یہاں اس انکشاف سے انکشاف تام مراد ہے جو فرد کامل ہے تو شارحؒ نے اول تعریف میں یہی تاویل کر کے اس کو تعریف ثانی کی طرف لوٹا دیا ہے۔ تو اب دونوں تعریفیں مآل کے اعتبار سے ایک ہو گئیں کہ جس طرح تعریف ثانی تصدیقات غیر یقینیہ (ظن، جہل مرکب، تقلید) کو شامل نہیں اسی طرح اب تعریف اول بھی تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہ ہوگی۔ تو تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں اس لئے کہ شارحؒ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے اور ظن وہ تصدیق ہے کہ جس میں نقیض کا احتمال ہو۔ اور اس کے مقابل "علم" سے مراد وہ تصدیق ہوگی کہ جو نقیض کا احتمال نہ رکھے نہ فی الحال اور نہ فی المآل اور ایسی تصدیق یقین ہے۔ لہٰذا "علم" یقین کے معنی میں ہوا اور تصدیقات غیر یقینیہ علم سے خارج ہو گئیں لہٰذا دونوں تعریفیں جامع و مانع ہو گئیں۔

لِلْخَلْقِ أَيِ الْمَخْلُوقِ مِنَ الْمَلَكِ وَالْإِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالَى فَإِنَّهُ لِذَاتِهِ لَا بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ ثَلَاثَةٌ الْحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ أَنَّ السَّبَبَ إِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ آلَةً غَيْرَ الْمُدْرِكِ فَالْحَوَاسُّ وَإِلَّا فَالْعَقْلُ۔

ترجمہ: (اور علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کے لئے، بخلاف حق تعالیٰ کے علم کے اس لئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل، استقراء کے حکم سے اور وجہ ضبط (حصر) یہ ہے کہ سبب اگر (مدرک سے) خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غیر مدرک ہو تو وہ حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

قولہ للخلق ای المخلوق من الملک الخ یہ (للخلق) ماتن کے قول "اسباب العلم" میں "العلم" کی صفت ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے "اسباب العلم الحاصل للخلق ثلثة" کہ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے

میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

قولہ فان قیل السبب المؤثر فی العلوم الخ اس عبارت میں ایک اعتراض کا ذکر ہے جس کا جواب آگے آنے والی عبارت میں آئے گا۔

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ ماتنؒ نے علم کے اسباب کا جو تین میں منحصر کیا ہے یہ انحصار درست نہیں۔ اس لئے کہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں (۱) سبب سے مراد سبب حقیقی ہو۔ (۲) سبب سے مراد سبب ظاہری ہو کہ جس کی طرف عرف وعادت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے جیسے جلنے کے لئے آگ ظاہری سبب ہے۔ (۳) سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو۔ یہ سبب کے کل تین معنی ہیں کسی معنی واحتمال کے اعتبار سے ماتنؒ کا تین میں انحصار کرنا درست نہیں ہے اول معنی کے اعتبار سے اس لئے درست نہیں کہ تمام علوم کا سبب حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہیں جو محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں ان میں حواس وخبر اور عقل کو دخل نہیں۔ لہٰذا مذکورہ اسباب ثلاثہ میں سے کوئی سبب بھی حقیقی نہیں ہے ثانی معنی کے اعتبار سے انحصار اس لئے درست نہیں کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے نہ کہ کوئی اور۔

رہے حواس اور اخبار سچی آلات اور طریق یہ دونوں وسیلہ اور ذریعہ ہیں کیونکہ حواس کے بعد اور خبر کے بعد بغیر عقل کے علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے حواس وسیلہ اور ذریعہ ہیں اسی طرح "طریق" بھی ایسا ذریعہ ہے کہ جس میں پہلے کوئی راہ گیر گزر چکا ہو۔ طریق کے معنی بھی راستے کے ہیں کہ جس میں راہ گیر گزر کرتے ہیں۔ اور مخبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعے سے جس کی خبر دی گئی ہے اس کا علم حاصل ہوگا مگر مخبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے تو یہ کہ مخبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے۔ بہرحال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے پھر بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔ ثالث معنی کے اعتبار سے بھی تین میں انحصار درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے وقت اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق کوئی علم پیدا فرما دیتے ہیں صرف تین ہی نہیں بلکہ تین کے علاوہ اور بھی اسباب ہیں جیسے وجدان، حدس، تجربہ، نظر عقل وغیرہ۔ ان کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں لہٰذا اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کرنا درست نہ ہوا۔

فائدہ: وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر عقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

وجدان: وجدان ایسی قوت ہے کہ جس کے ذریعے ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور فرح اور سرور اور پیاس وغیرہ۔

حدس: حدس وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ مطلوب ذہن کی طرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

مفضی الی العلم ہے محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا مقدمات کی ترتیب سے تو انہوں نے علم کا سبب بنا دیا۔ ایسے طور کہ ہمیں بھوک اور پیاس لگی اور (اس بات کا علم کہ) کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور (اس بات کا علم کہ) چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور (اس بات کا علم کہ) سقمونیا دست آور ہے اور (اس بات کا علم کہ) عالم حادث ہے (سبب) عقل کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض چیزوں میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

قولہ فلما خلا اعلیٰ ھذہ الصنائع الخ یہاں سے شارح ماتقدم اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم سبب کا تیسرا معنی مراد لیتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہے اگرچہ اسباب فی الجملہ بحسب الظاہر زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً ضبط کرنے کے لئے تین میں حصر کر دیا اسی وجہ سے متن کا کلام فلاسفہ کی تاکیجی اور غیر مفید باریکیوں پر مبنی نہیں بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی ہے اور متقدمین کی عادت انہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی کہ جن کا ثبوت قطعی ہو۔ اور اصل و مرجع بھی ہو اور متعارف بھی ہو چنانچہ مشائخ نے دیکھا کہ بعض چیزوں کا ادراک حواس ظاہرہ کے استعمال سے بھی حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے حواس ظاہرہ کو علم کا مستقل سبب قرار دیا خواہ وہ "حواس" ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، اس لئے حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائے گا کیونکہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔ پھر مشائخ نے دیکھا کہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے خبر صادق کو علم کا دوسرا سبب قرار دیا۔ رہے حواس باطنہ جیسے حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ کہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے ہاں وہ ثابت ہی نہیں ہیں۔ اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات، نظریات کی تفاصیل سے مشائخ کی نہ کوئی غرض وابستہ ہے اور نہ ہی ان سے کوئی دلچسپی ہے پھر چونکہ ان سب چیزوں کا مرجع عقل ہے اس لئے مشائخ نے عقل کو علم کا تیسرا سبب قرار دیا۔ بدیہیات میں محض التفات سے اور حدسیات میں حدس کے انضمام سے اور تجربیات میں تجربہ اور نظریات میں مقدمات کو ترتیب دینے سے علم کا سبب بنتی ہیں۔

شارح نے چند مثالیں ذکر کی ہیں "ان لنا جوعا و عطشاً" یہ وجدان کی مثال ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا مدرک وہم ہے مگر اس کو وجدانیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں چونکہ متکلمین کے ہاں وہم کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

"ان الکل اعظم من الجزء" یہ بدیہی کی مثال ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

"ان القمر مستفاد من الشمس" یہ حدس کی مثال ہے چونکہ چاند کی روشنی کی کمی و بیشی سورج کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے اور چاند کے اس حصہ کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسرے حصے کا تاریک ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔

''ان السقمونیا مسہل'' یہ تجربی کی مثال ہے ایک گھاس کا دودھ ہے جو خشک ہو کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدیدہ ہوتی ہے لیکن اس کو مصلحات کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے یہ صفراء کو خارج کر دیتا ہے صفراء کا جب غلبہ ہوتا ہے تو ایک مرض پیدا ہو جاتا ہے جس کو یرقان کہتے ہیں۔

''ان العالم حادث'' یہ نظری کی مثال ہے جو نہ بدیہی ہے نہ مجرب ہے اور معلوم ہونا دلائل کی ضرورت ہے۔

فَالْحَوَاسُّ جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنَى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا وَاَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِيْ تُثْبِتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَتِمُّ دَلَائِلُهَا عَلَى الْاُصُوْلِ الْاِسْلَامِيَّةِ اَلسَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ فِيْ مُقَعَّرِ الصِّمَاخِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ اِلَى الصِّمَاخِ بِمَعْنَى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْاِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: پس حواس، حاسہ کی جمع ہے جو قوت کے معنی میں ہے۔ پانچ ہیں بایں معنی کہ عقل بداہۃً ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہرحال حواس باطنہ کہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق تام نہیں ہیں (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے کہ جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (من جانب اللہ) رکھ دی گئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔

قولہ فالحواس جمع حاسۃ بمعنی القوۃ الخ ماتن نے اسباب علم کا اجمالی ذکر کیا تھا اب یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ چنانچہ ماتن فرماتے ہیں کہ حواس پانچ ہیں (۱) قوۃ سامعہ (۲) قوۃ باصرہ (۳) قوۃ شامہ (۴) قوۃ ذائقہ (۵) قوۃ لامسہ۔

شارح یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں۔ الحواس مبتدا ہے اور خمسٌ اس کی خبر ہے حواسٌ حاسۃٌ کی جمع ہے جو حاسٌّ کا مؤنث ہے حَسَّ یَحِسُّ حِسًّا (ض) بمعنی معلوم کرنا دریافت کرنا سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اصل میں حاسِسٌ تھا ادغام کے بعد حاسٌّ ہو گیا، حاسۃٌ صفت ہے اس کا موصوف قوۃٌ ہے اسی وجہ سے اس (حاسہ) کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے۔ بمعنی ''القوۃ الحاسۃ'' کہہ کر شارح نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نیز اس (بمعنی القوۃ الحاسۃ) سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے کہ جس میں یہ قوت ہوتی ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ جیسا کہ عرف عام میں حواس کا اطلاق اعضاء ظاہری پر ہوتا ہے بلکہ ان اعضاء میں جو قوت اور کیفیت ودیعت رکھی گئی ہے اس کا نام حاسہ ہے۔

ماتن کا قول خمسٌ یہ ان لوگوں کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حواس چار ہیں انہوں نے قوت ذائقہ کو قوت

متعلق ہے اندرونی حصہ۔ صماخ: یعنی کان کا سوراخ اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا بنایا ہے تاکہ سخت آوازیں اور گرم و ٹھنڈی فاسد ہوائیں بالکل براہ راست اس کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ یہ قوت بہت "ذکی الحس" ہے۔

"بمعنی ان اللہ تعالیٰ الخ" یہاں سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں فرمایا نہیں بلکہ یہ سب کچھ عادت الٰہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہے اور "الی النفس" کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مدرک نفس ہے اور حواس اس کے آلات ہیں اور یہ عبارت بعض علماء پر رد ہے جو نفس کے علاوہ حواس کو مدرک مانتے ہیں۔

فائدہ: ماتنؒ نے حواس خمسہ میں سے سب سے پہلے "حاسہ سمع" کو بیان کیا ہے کیونکہ یہ قوت ہر جانب سے ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے وہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے۔ نیز فضائل و کمالات انسانیہ کا مدار بھی سمع پر ہے یہی وجہ ہے کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں گویا کہ وہ جانور ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ اَبْصَارِهِمْ"۔ "اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ الخ"۔ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ عَلٰى سَمْعِهِمْ وَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ" اور جیسے "وَ جَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَّ اَبْصَارًا وَّ اَفْئِدَةً فَمَا اَغْنٰى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَ اَبْصَارُهُمْ"۔ نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرا نہیں پیدا کیا اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں کہ جن کو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام۔

وَالْبَصَرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقَيَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدَّيَانِ اِلَى الْعَيْنَيْنِ۔

ترجمہ: اور (حواس خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے وہ ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو (دماغ میں) ملے ہوئے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کی طرف پہنچ جاتے ہیں۔

قولہ والبصر وھی قوۃ مودعۃ الخ یہاں سے ماتنؒ دوسرا حاسہ ذکر فرما رہے ہیں وہ حاسہ بصر ہے۔ شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصے سے دو کھوکھلے پٹھے جو ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آتے ہیں اللہ نے ان دونوں پٹھوں میں الوان و اشکال یعنی رنگ اور شکل و صورت وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے یہ دونوں پٹھے دونوں پلکوں کے "ملتقی" کے اوپر پہنچ کر آپس میں مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی بناوٹ ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوف بن جاتا ہے جس کو "مجمع النورین" کہتے ہیں پھر وہاں سے دونوں پٹھے ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہنچتے ہیں مگر پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر پٹھا اپنی جانب کی آنکھ میں پہنچتا ہے یعنی دایاں پٹھا دائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا بائیں آنکھ میں پہنچتا ہے اور

بعض حضرات کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے۔

فائدہ: "مجوفین" اسم مفعول تثنیہ کا صیغہ ہے باب تفعیل سے بمعنی کھوکھلا کرنا۔

اعصاب سب کے سب بے جوف ہیں یعنی کھوکھلے نہیں ہیں اور روح اپنی لطافت کی وجہ سے انمیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے البتہ صرف آنکھ کے دونوں پٹھے کھوکھلے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ حصہ اس جوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

"تلتقیان تتلاقیان" مجووں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس "ملتقی" کو "مجمع النورین" کہتے ہیں اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہو گی۔ اگر ایک پٹھے کو شروع میں کوئی آفت پہنچی تو آنکھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے یہ حکمت بتائی ہے تاکہ مرئی ایک دکھائی دے ورنہ بھینگے آدمی کی طرح ایک کے دو دکھائی دیتی۔

تُدْرَكُ بِهَا الْاَضْوَاءُ وَالْاَلْوَانُ وَالْاَشْكَالُ وَالْمَقَادِيْرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَيْرُ ذٰلِكَ مِمَّا يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِدْرَاكَهَا فِي النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ۔

ترجمہ: ادراک کیا جاتا ہے اس قوت (باصرہ) کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقداروں کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کا ان چیزوں میں سے کہ جس کا ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ پیدا فرمادے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت۔

قولہ تدرک بھا الاضواء الخ قوت باصرہ کے ذریعے روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکات اور حسن و قبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے جب بندہ اس قوت کو استعمال میں لاتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ مذکورہ چیزوں کا ادراک بندہ میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

"اضواء" ضوء کی جمع ہے بمعنی روشنی، ضوء اور نور دونوں مترادف ہیں۔ "الوان" لون کی جمع ہے بمعنی رنگ جو جسم کی ایک صفت ہے۔ "اشکال" شکل کی جمع ہے شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے اور مقدار جس کی ترجمانی طول، عرض، عمق سے کی جاتی ہے۔ "والحسن والقبح" حسن و قبح کا ادراک بھی اسی قوت باصرہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو غیر مدرک بالشکل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفت کمال و نقصان، ثواب و عقاب وغیرہ ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا۔ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے یعنی شکل کا جب لون (رنگ) سے ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں اس خلقت کا اعتدال و تناسب حسن ہے اور عدم تناسب و اعتدال قبح ہے اسی حسن و قبح کا مشاہدہ آنکھ سے ہوتا ہے۔

تو ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے تو محسوس اجزا بالفعل پہنچ جاتے ہیں۔

> وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْبَدَنِ تُدْرَكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُوْدَةُ وَالرُّطُوْبَةُ وَالْيُبُوْسَةُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ عِنْدَ التَّمَاسِ وَالْاِتِّصَالِ بِهٖ۔

ترجمہ: اور (حواس میں سے پانچواں حاسہ) لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے جس کے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اس کے مثل کا ادراک کیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اس (بدن) کے ساتھ۔

قولہ والسمس وهي قوة منبثة في جميع البدن الخ یہاں سے پانچویں اور آخری حاسہ کا ذکر فرما رہے ہیں اور وہ "لمس" ہے جو ایسی قوت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے پورے بدن میں پھیلا دیا ہے جب اس قوت کا "ملموسات" کے ساتھ اتصال ہوتا ہے تو پھر اس کی گرمی اور ٹھنڈک اور اسی طرح رطوبت و یبوست کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس کے مثل جیسے لطافت و کثافت اور خشونت یعنی نرمی اور سختی وغیرہ کا ادراک "قوت لامسہ" کے ذریعہ ہوتا ہے۔

> وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا اَيْ مِنَ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ تُوْقَفُ اَيْ يُطَّلَعُ عَلٰى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهٗ يَعْنِيْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِّنْ تِلْكَ الْحَوَاسِ لِاِدْرَاكِ اَشْيَاءَ مَخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَالذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَائِحِ لَا يُدْرَكُ بِهَا مَا يُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰى وَاَمَّا اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِيْهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِلْحَوَاسِ فَلَا يَمْتَنِعُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ عَقِيْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكَ الْاَصْوَاتِ مَثَلًا۔

ترجمہ: اور ان حواس خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس شئ پر کہ جس کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حاسوں میں سے ہر ایک کو اشیاء مخصوصہ کے ادراک کے لئے پیدا فرمایا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق ذائقوں کے لئے اور شم بوؤں کے لئے، ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا کہ جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے۔ اور بہر حال کیا یہ بات جائز ہے تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ اور حق بات امکان ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے بغیر حواس کی تاثیر کے تو یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باصرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کو خلق فرما دیں۔

قولہ وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس الخ ماقبل میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ ہر حاسہ کو مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے اب سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ممکن ہے تو کیا اس کا وقوع بھی ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا

ادراک قوت سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے تو کیا ان آوازوں کا ادراک قوت باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے یا نہیں جو خاص طور پر الوان واشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے۔ تو آپؒ نے دوسری بات کا جواب دیا ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہے بلکہ ہر حاسہ کے ذریعہ انہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے کہ جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوت سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے الوان واشکال کا ادراک نہیں ہوتا اور قوت باصرہ کے ذریعہ الوان واشکال کا ادراک ہوتا ہے اصوات (آوازوں) کا ادراک نہیں ہوتا۔

شارحؒ نے "واما انه هل يجوز ذلك الخ" سے پہلی بات کا جواب دیا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے انہی کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں۔ تو اصل جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ناممکن ہے جبکہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اس طرح ہونا ممکن ہے اگرچہ اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک محض اللہ تعالیٰ کے خلق وایجاد کا نتیجہ ہے حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کوئی استحالہ وامتناع نہیں ہے کہ مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ آوازوں کا اور قوت سامعہ کے ذریعہ الوان واشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرمادے۔

فَإِنْ قِيْلَ أَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتَهُ مَعًا قُلْنَا لَا بَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَالْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ شی کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوت لامسہ سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

قولہ فان قيل اليست الذائقة الخ۔ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھی بھی ہو اور گرم بھی زبان پر رکھتے ہیں تو ہمیں حلاوت اور حرارت دونوں چیزوں کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ قوت ذائقہ حرارت کے ادراک کے لئے وضع نہیں کی گئی یہ تو قوت لامسہ کے مدرکات میں سے ہے تو لہذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ ہر حاسہ سے اسی چیز کا ادراک ہوتا کہ جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔

جواب: آپ کو غلطی ہوئی ہے کہ قوت ذائقہ کے ذریعہ حرارت کا ادراک ہوا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوت ذائقہ کسی چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے اسی وقت قوت لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے۔ فلا اشکال علیہ۔

وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ أَيِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَإِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ تُطَابِقُهُ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا أَوْ لَا تُطَابِقُهُ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكَذِبُ عَلَى هٰذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ يُقَالَانِ

طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے تو اس لحاظ سے آپ کا یہ کہنا کہ آسمان بلند نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہے۔ اس تفسیر کے اعتبار سے صدق وکذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

دوسری تفسیر: وقد یقال بمعنی الاخبار عن الشیء علی ما ھو بہ ولا علی ما ھو بہ الخ۔ الشیء سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ "ما" سے مراد کیفیت ایجاب وسلب ہے اور "ھو" کا مرجع "الشیء" ہے۔ اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا کہ جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ صدق ہے اور اگر کسی نسبت تامہ کے اس کیفیت ایجاب وسلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا کہ جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے تو یہ کذب ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ آگ گرم ہے یہ صدق ہے کیونکہ نفس الامر وخارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی وثبوتی ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یوں کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے تو یہ کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق وکذب اخبار کو قرار دیا ہے۔ اور اخبار مخبر کی صفت ہے لہٰذا اس تفسیر کے مطابق صدق وکذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔

عَلٰی نَوْعَیْنِ: اَحَدُهُمَا اَلْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سُمِّیَ بِذٰلِكَ لِمَا اَنَّهٗ لَا یَقَعُ دَفْعَةً بَلْ عَلَی التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِیْ وَهُوَ اَیِ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلٰی اَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَا یُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ اَیْ لَا یُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ عَلَی الْكَذِبِ وَمِصْدَاقُهٗ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَیْرِ شُبْهَةٍ۔

ترجمہ: (خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ (خبر متواتر) ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے درپے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے کہ جو ایسے لوگوں کی زبانی ثابت ہو کہ جن کا متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہوتا ہے۔

قولہ علی نوعین احدھما الخبر المتواتر الخ: یہاں سے خبر صادق کی تقسیم ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔

شارح نے "سمی بذلک الخ" سے خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتلائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متواتر "وتر" سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی ہے ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے خالی کر کے لفظ "تتابع" اور "توالی" کے معنی میں استعمال کیا گیا اور "تعاقب" کا معنی ہے بعض کے بعد بعض کا آنا اور "توالی" کا معنی لگاتار آنا۔ تو اب تواتر کا معنی یہ ہوا کہ کسی کام کا وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونا چونکہ یہ خبر بھی وقفہ کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگاتار آتی ہے اس لئے اسے خبر متواتر کہتے ہیں۔

ماتن نے خبر متواتر کی تعریف کی ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے کہ جو ایسے لوگوں کی زبانی ثابت ہو کہ جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جا سکے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا اور محال چیز کا تصور ہو سکتا ہے۔ شارحؒ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے "لایتصور" کی تفسیر "لایجوز العقل الخ" سے کی ہے کہ عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

"وصدقہ وقوع العلم من غیر شبھۃ" صدق اسم آلہ کا صیغہ ہے لغوی معنی ہے صادق آنے کا آلہ۔ یعنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہاں اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ نیز اس قید (وقوع العلم من غیر شبھۃ) سے یہ معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ خبر متواتر کہلانے کی مستحق نہیں ہے اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کیا جاتا ہے اس لئے "العلم" کے بعد "من غیر شبھۃ" کی قید سے ظن کو خارج کر دیا ہے۔

فائدہ: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں یقین کے حصول کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ تعداد مخبرین بارہ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيْبًا" اور بعض نے کہا ہے کہ ہر زمانہ میں کم از کم تعداد بیس ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے "اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ" اور بعض نے کہا ہے کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے "يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ" یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی کہ جس دن حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان لائے تھے۔ ان کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ستر کا ہونا ضروری ہے۔ انہوں نے فرمان باری تعالیٰ "وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِّمِيْقَاتِنَا" پر قیاس کیا ہے۔

محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض ایسی خبریں ہوتی ہیں کہ چار یا پانچ افراد کے خبر دینے سے یقین حاصل ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں ایسی اہم ہوتی ہیں کہ مذکورہ تعداد (چار، پانچ) سے یقین حاصل نہیں ہوتا اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد متعین کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہوں اور اگر یقین حاصل نہیں ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ راویوں کی تعداد مثلاً سو ہو۔ یہی بات شارحؒ کے ہاں راجح ہے۔

وَهُوَ بِالضَّرُوْرَةِ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْكِ الْخَالِيَةِ فِي الْاَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَى الْمُلُوْكِ وَعَلَى الْاَزْمِنَةِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ وَاِنْ كَانَ اَبْعَدَ۔

ترجمہ: اور وہ (خبر متواتر) بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرنے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر (عطف کا) اور اول اقرب ہے اگر چہ یہ (باعتبار لفظ) ابعد ہے۔

قولہ وھو بالضرورۃ موجب للعلم الضروری الخ یہاں سے ماتن خبر متواتر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یعنی بغیر استدلال اور نظر وفکر کے یقین حاصل ہوتا ہے جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز شہروں کا علم ویقین ہمیں حاصل ہے مثلاً اسکندر بادشاہ کے وجود کا علم اور شہر بغداد کا علم ویقین ہمیں محض ان خبروں کی وجہ سے حاصل ہے کہ جو ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے۔

"**یحتمل العطف الخ**" سے شارحؒ علامہ تفتازانی یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ "**البلدان النائیۃ**" کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو جو لفظاً دور ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف معنیٰ کے اعتبار سے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگر چہ بہ نسبت ازمنہ کے لفظاً دور ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو مثالیں بنیں گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم۔ بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے اس صورت میں ایک ہی مثال بنے گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ اور دور دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور یہ ظاہر بات ہے کہ مقام توضیح میں دو علم اور دو مثالیں ایک علم اور ایک مثال سے بہتر ہے اسی وجہ سے شارحؒ نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگر چہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

> فَهٰهُنَا أَمْرَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذٰلِكَ بِالضَّرُوْرَةِ فَإِنَّا نَجِدُ مِنْ أَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ وَأَنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِالْإِخْبَارِ وَالثَّانِيْ أَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضَرُوْرِيٌّ وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَغَيْرِهٖ حَتَّى الصِّبْيَانِ الَّذِيْنَ لَا اهْتِدَاءَ لَهُمْ إِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْاِكْتِسَابِ وَتَرْتِيْبِ الْمُقَدِّمَاتِ۔

ترجمہ: پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے (یعنی یقین کا فائدہ دیتی ہے) اور یہ بات (موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے اندر مکہ اور بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بے شک یہ یقین صرف خبروں سے ہی حاصل ہے اور دوسرا یہ کہ خبر متواتر سے جو علم ویقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو بھی (حاصل ہوتا ہے) کہ جن کے لئے اکتساب کے طریقہ اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی (ذہن میں) نہیں ہے۔

قولہ فھھنا امران احدھما ان المتواتر الخ یہاں سے شارحؒ ماتن کی کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

جواب: "فتواترہ ممنوع" کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ خبر متواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر زمانہ میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو محال سمجھے جبکہ حضرت عیسیٰ کے قتل کئے جانے کی خبر اگرچہ بعد میں حد تواتر کو پہنچ گئی تھی مگر ابتداء میں حد تواتر کو نہیں پہنچی تھی کیونکہ ایک قول کے مطابق راویوں کی تعداد چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی۔ یہ تعداد قلیل ہے ان کا اتفاق علی الکذب محال نہیں ہے۔

اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے راویوں کی تعداد اگرچہ ابتداء وانتہاء میں حد تواتر کو پہنچی ہوئی تھی مگر درمیان میں یہ تواتر باقی نہیں رہا تھا حالانکہ ہر زمانہ میں کثیر راویوں کا ہونا ضروری ہے تو درمیان میں تعداد تھوڑی تھی اس لئے کہ جب مجوسی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کی اور یہود کا قتل عام کیا تو تقریباً یہود کا خاتمہ ہو گیا بچے کچھے جو تھے وہ قلیل تھے حد تواتر کو نہیں پہنچتے تھے تو خبر متواتر کیسے ہوئی۔

اور دوسرا جواب صرف خبر یہود کے بارے میں کہ دین موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہودی کی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ کا ارشاد بتلاتے ہیں اس وقت متواتر ہوتی کہ جب ایک کثیر تعداد کہ جن کا اتفاق علی الکذب ہونا عادۃً محال ہو حضرت موسیٰ سے اس خبر کو روایت کرتی حالانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں نہ اس خبر کا وجود تھا اور نہ ہی ان کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی ملحد نے اس خبر کا اختراع کر کے یہود کو تھما دیا کہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں کہ دین موسوی کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ خبر متواتر کے مفید یقین ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ورنہ متواتر ہونے کے باوجود وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گی تو مذکورہ دونوں متواتر خبروں کے خلاف قطعی دلیل موجود ہے اس لئے مفید یقین نہیں ہے جیسے قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ" اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے بارے میں یہودی کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے "ان الدین عند اللہ الاسلام"۔

فَإِنْ قِيْلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ وَضَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوْجِبُ الْيَقِيْنَ وَأَيْضًا جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوْعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الْآحَادِ قُلْنَا رُبَّمَا يَكُوْنُ مَعَ الْاِجْتِمَاعِ مَا لَا يَكُوْنُ مَعَ الْاِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعَرَاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی طرف ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ وہ مجموعہ نفس آحاد ہے تو ہم جواب

دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے کہ جو افراد کے ساتھ حاصل نہیں ہوتی جیسے اس رسی کی قوت کہ جس کو بالوں سے بنا گیا ہو۔

قولہ فان قیل خبر کل واحد الخ شارحؒ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض: خبر متواتر خبر آحاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہوا کرتی ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہوگا تو نتیجہ یہ نکلا کہ خبر متواتر مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین۔ نیز ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان ہے تو مجموعہ میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور امکانِ کذب کے ہوتے ہوئے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں ہے۔

جواب: مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک دھاگہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ دی جاتی ہے یا اس کی رسی یا رسا بنا دیا جاتا ہے تو اس میں بہت قوت اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے یہی حال خبر متواتر کا ہے اگرچہ اس میں آحاد کا اجتماع ہے مگر تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی اب اس میں اتنی قوت پیدا ہوگئی کہ اس سے کذب کا احتمال ختم ہو گیا۔

> فَإِنْ قِيْلَ الضَّرُوْرِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيْهَا التَّفَاوُتُ وَالْاِخْتِلَافُ وَنَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْاِثْنَيْنِ أَقْوٰى مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُوْدِ اِسْكَنْدَرَ وَالْمُتَوَاتِرُ قَدْ أَنْكَرَتْ إِفَادَتَهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هٰذَا مَمْنُوْعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ أَنْوَاعُ الضَّرُوْرِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْإِلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُمَارَسَةِ وَالْإِخْطَارِ بِالْبَالِ وَتَصَوُّرَاتِ أَطْرَافِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيْهِ مُكَابَرَةً وَعِنَادًا كَالسُّوْفِسْطَائِيَّةِ فِيْ جَمِيْعِ الضَّرُوْرِيَّاتِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ یہ (ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا) تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں بھی تفاوت ہوتا ہے انسیت اور عادت اور اشتغال (مہارت) اور دل میں بات کے گزرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع و محمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اور تکبر و عناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

قولہ فان قیل الضروریات لا یقع فیہا الخ اس عبارت میں شارحؒ ماتن کی ماقبل میں ذکر کی ہوئی دوسری بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں، وہ دوسری بات یہ تھی کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم و یقین ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

طرح سوفسطائیہ کا اختلاف وانکار تمام محسوسات کے وجود سے تکبر وعناد پر مبنی ہے اور ان کا یہ اختلاف وانکار بالاجماع معتبر نہیں ورنہ تمام محسوسات کا بطلان لازم آئے گا اسی طرح خبر متواتر کے مفید علم ہونے کے بارے میں سمنیہ وبراہمہ کا اختلاف بھی تکبر وعناد کی وجہ سے ہے تو ان کا اختلاف وانکار بھی معتبر نہ ہوگا اور خبر متواتر کا مفید علم ویقین ہونا ضروری ہی ہے کہ نہ کہ نظری اور استدلالی۔

فائدہ: سمنیہ سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ہے یہ سومنات کی طرف منسوب ہے یہ قوم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک شہر ہے اور یہ ہندوؤں کی بڑی زیارت گاہ ہے لوگ دور دراز سے سفر کرکے اس کی زیارت کے لئے آتے ہیں اور ہندوؤں کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیاری کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرے گا تو اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی۔ وہ یہ وہ بت ہے کہ جس کو محمود غزنوی نے توڑا تھا۔

براہمہ: یہ ہندوستان کے کفار کی بڑی قوم شمار کی جاتی ہے جو کہ رئیس براہمن یا برہام کی جانب منسوب ہے۔

مکابرہ: بڑائی کی غرض سے ناحق جھگڑنا اور بعض نے کہا ہے کہ مکابرہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل وکمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔

عناد: دشمنی کی بناء پر خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض نے کہا ہے کہ عناد کہتے ہیں کہ خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اس کی کلام کو سمجھے بغیر جھگڑا کرنا۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدِ أَيِ الثَّابِتِ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجِزَةِ وَالرَّسُوْلُ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى إِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيْغِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُ أَعَمُّ وَالْمُعْجِزَةُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهِ إِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعٰى أَنَّهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے کہ جس کو (من جانب اللہ) قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔ اور رسول وہ انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی (بعض لوگوں کی عرف میں) رسول میں (اس پر) کتاب (نازل ہونے) کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت (الٰہی) کو توڑنے والا امر ہے کہ جس کے ذریعہ اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ کا رسول ہے۔

قولہ والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت الخ یہاں سے ماتن خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول کو ذکر کر رہے ہیں کہ خبر رسول وہ ہے کہ جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو۔

شارحؒ نے اس عبارت میں رسول کی دو تعریفیں اور معجزہ کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔ رسول کی اول تعریف شارحؒ

کے نزدیک مختار ہے اور ثانی تعریف "وقد یشترط فیه الکتاب" سے ذکر کرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کی عبارت کی وضاحت سے قبل بطور تمہید کے ایک بات ذہن نشین کریں۔

تمہید: رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے (۱) بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں نسبت تباین کی ہے رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو۔ مگر یہ قول درست نہیں اس لئے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو کوئی شریعت نہیں دی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا "إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا" (۲) اور بعض نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے اس لئے کہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ" اس میں رسول سے مراد فرشتہ وحی جبرئیل علیہ السلام ہیں بخلاف نبی کے وہ صرف انسان ہی ہوتا ہے۔ (۳) یہ جمہور حضرات کا قول ہے کہ نبی عام اور رسول خاص ہے یہی قاضی بیضاوی کے نزدیک مختار ہے وہ فرمان باری تعالیٰ "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ" کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے کہ جسے نئی شریعت دے کر تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہو اور نبی وہ ہے کہ جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے) اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ (۴) چوتھا قول جو ماتنؒ و شارحؒ دونوں کے ہاں مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول و نبی دونوں میں نسبت تساوی کی ہے۔

ماتنؒ کے نزدیک اس کا مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ ماتنؒ نے خبر صادق کو دو قسموں میں بند کیا ہے اگر نسبت دونوں کے درمیان تساوی کی نہ ہوتی تو پھر خبر صادق دونوں قسموں میں منحصر نہ ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں۔ (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول (۳) خبر نبی۔ مگر ماتنؒ نے دو میں انحصار کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ماتنؒ کے نزدیک رسول و نبی دونوں ایک ہی ہیں ان میں کوئی فرق نہیں۔ اور شارحؒ کے نزدیک مختار ہونا اس وجہ سے سمجھ میں آتا ہے کہ شارحؒ نے مذکورہ عبارت میں جو رسول کی تعریف کی ہے اس کو مطلق رکھا ہے نئی کتاب یا شریعت جدیدہ کی قید نہیں لگائی جس سے دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تمہید ختم ہوئی۔

اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شارحؒ نے رسول کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں (۱) پہلی تعریف جو شارحؒ کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے کہ رسول وہ ایک انسان ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ (۲) دوسری تعریف وقد یشترط الخ سے جو جمہور حضرات کی ہے شارحؒ نے "یشترط" بصیغہ مجہول ذکر کرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ تعریف یہ ہے کہ رسول وہ انسان ہے کہ جسے نئی شریعت و کتاب دے کر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کے لئے مبعوث فرمایا ہو بخلاف نبی کے وہ عام ہے خواہ نئی شریعت

کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے) یا وہ لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو (وہ بھی نبی ہے)۔ اس تعریف کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو پھر رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو تیرہ (۳۱۳) آئی ہے اور کتب منزلہ کل ایک سو چار (۱۰۴) ہیں کہ جن میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں اور باقی صحیفے ہیں، تو معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

معجزہ کی تعریف: معجزہ وہ امر ہے کہ جسے رب تعالیٰ خلاف عادت کے نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ معجزہ کی تعریف سے سحر اور شعبدہ بازی وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ چیزیں خارق عادت نہیں بلکہ مخصوص اعمال و افعال کی مشق کے نتیجہ میں عادۃً یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح کرامات اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔ اور جھوٹی نبوت بھی اس سے خارج ہو جائے گی کیونکہ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والوں سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ ہی قیامت تک ہوگا۔

وَهُوَ اَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِیَّ اَیِ الْحَاصِلَ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیِ النَّظَرِ فِی الدَّلِیْلِ وَهُوَ الَّذِیْ یُمْکِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظَرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ وَقِیْلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا اٰخَرَ فَعَلَی الْاَوَّلِ الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلَی الثَّانِیْ قَوْلُنَا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَکُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِیْلُ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ فَبِالثَّانِیْ اَوْفَقُ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو کہ جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے۔ اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ (دلیل) ایسا قول ہے کہ جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔ تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول "العالم حادث و کل حادث فله صانع" ہے۔ اور بہرحال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شی کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

قولہ وھو ای خبر الرسول یوجب الخ ماتن یہاں سے خبر رسول کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خبر رسول ایسا علم یقینی فراہم کرتی ہے کہ جو استدلالی ہوتا ہے یعنی دلیل کے مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

شارح نے اس عبارت میں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں اور اول دونوں تعریفوں میں فرق بھی بیان کیا ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور تیسری

تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

تعریف اول: دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو، شارح نے "یمکن ان یتوصل" کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے مثال جیسے عالم ہے۔ اگر صحیح نظر کی جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ یہ حادث ہے اس کا کوئی بنانے والا ہے تو نتیجہ نکلا "ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے" جملہ خبریہ ہے تو یہاں اس مثال میں "عالم" اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

تعریف ثانی: دلیل چند معلوم قضایا سے مرکب ایسا قول ہے کہ جو بذات خود کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول کے اعتبار سے دلیل مفرد ہوتی ہے مثلاً "عالم" یہ وجود صانع پر دلیل بنتا ہے اور تعریف ثانی کے اعتبار سے دلیل مرکب ہوگی وجود صانع پر جو قیاس کی شکل میں ہے وہ یہ قول "العالم حادث و کل حادث فله صانع" ہے کہ یہ دونوں قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے کہ جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے "العالم له صانع" تو یہ مرکب قول "العالم حادث و کل حادث فله صانع" دلیل ہے "العالم له صانع" پر، لہذا دلیل مرکب ہوئی۔

تعریف ثالث: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم آ جائے جیسے دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

شارح "فبالثانی اولی" سے یہ فرما رہے ہیں کہ تعریف ثالث تعریف ثانی سے مناسبت رکھتی ہے کیونکہ جس طرح تعریف ثالث میں نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے اسی طرح تعریف ثانی میں بھی نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے تو دونوں کے اندر لزوم ہے بخلاف اول تعریف کے اس میں بالفعل نتیجہ کا علم لازمی قرار نہیں دیا گیا۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِأَنَّ مَنْ أَظْهَرَ اللّٰهُ تَعَالَى الْمُعْجِزَةَ عَلَى يَدِهِ تَصْدِيقًا لَهُ فِي دَعْوَى الرِّسَالَةِ كَانَ صَادِقًا فِيمَا أَتَى بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ وَإِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُونِهَا قَطْعًا وَأَمَّا أَنَّهُ اسْتِدْلَالِيٌّ فَلِتَوَقُّفِهِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَاسْتِحْضَارِ أَنَّهُ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَأْنُهُ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُونُهُ وَاقِعٌ۔

ترجمہ: اور بہرحال خبر رسول کا موجب للعلم ہونا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر کیا ہے اس کے دعوی رسالت میں اس کی تصدیق کرتے ہوئے تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے

ثابت ہو ورنہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

قولہ والعلم الثابت بہ ای بخبر الرسول الخ اس عبارت میں ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ ماتن نے ماقبل میں یہ کہا ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے تو اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جو علم نظر واستدلال پر موقوف ہو اور چونکہ نظر واستدلال یعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنی میں ہو نہ کہ یقین کے معنی میں ہو۔ مگر اس یقین سے کمتر ہو کہ جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ ہوتا ہے یا جو یقین خبر متواتر (تواتر) کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے ماتنؒ نے فرمایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری واستدلالی ہے ضروری نہیں مگر تیقن اور ثبات، جس طرح ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہوگا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا تیقن ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی کے باوجود اس میں تیقن وثبات ہے اور جیسے خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری، زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی بھی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا۔ تو خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تین اوصاف ہیں (۱) مطابق ہو یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو ورنہ اگر معتقد واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ جہل مرکب ہے۔ (۲) جازم ہو یعنی غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائے گا۔ (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کرے ورنہ یہ تقلید ہوگی۔ تو شارحؒ کی عبارت "والا لکان جھلا او ظنا او تقلیدا" لف ونشر کے طریقہ پر ہے۔ یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا إِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ قُلْنَا الْكَلَامُ هُنَا فِيْمَا عُلِمَ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُوْلِ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ أَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ أَوْ بِغَيْرِ ذٰلِكَ إِنْ أَمْكَنَ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم یعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا، پھر تو قسم اول (خبر متواتر) کی طرف لوٹ جائے گی تو ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے کہ جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ مبارک سے سنا گیا ہو یا آپ سے وہ بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

قولہ فان قیل ھذا انما یکون فی المتواتر الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض شارحؒ کے قول "فھو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت" پر ہے۔

اعتراض: خبر رسول جہاں علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے تو وہ متواتر ہونے کی صورت میں دیتی ہے اور اگر خبر رسول از قبیل

آحاد ہو تو وہ مفید ظن ہوا کرتی ہے جیسا کہ یہ اصول، اصول فقہ میں مقرر ہے کہ یقین کا فائدہ اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو تو اس صورت میں خبر رسول، خبر متواتر میں داخل ہوگی۔ دونوں کو الگ الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی پھر تو دونوں (خبر رسول و خبر متواتر) ایک ہی ہیں۔ لہذا متن کا خبر صادق کی دو قسمیں (خبر رسول اور خبر متواتر) قرار دینا درست نہیں ہے۔

جواب: فلذا الخ خبر رسول سے جو یقین حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی نے براہ راست خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک سے حدیث سنی ہو تو وہ بھی مفید یقین ہے اگرچہ وہ متواتر نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ خبر کہ جس کے بارے میں یقین کے ساتھ خبر رسول ہونا معلوم ہو گیا ہو وہ مفید یقین ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریق تواتر معلوم ہوا ہو یا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہوا ہو یا الہام و خواب کے ذریعہ خبر رسول ہونے کا علم ہوا ہو اگرچہ الہام کی صورت میں خود کو یقین حاصل ہو سکتا ہے مگر وہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرُوضِ الشُّبْهَةِ فِي كَوْنِهِ خَبَرَ الرَّسُولِ۔

ترجمہ: اور بہرحال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ کے عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔

قولہ واما خبر الواحد فانما لم یفد الخ خبر رسول کے حکم میں دو باتیں تھیں (۱) خبر رسول مفید علم ہے۔ (۲) اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہے۔ تو پہلی بات پر یہاں شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: خبر واحد کہ جس میں تواتر کی شرائط نہیں ہیں وہ بھی تو خبر رسول ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ مفید علم یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے تو پھر ماتن کا علی الاطلاق یوں کہنا کہ خبر رسول مفید علم و یقین ہے کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: خبر واحد مفید علم بمعنی یقین اس لئے نہیں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے اگر خبر رسول ہونے میں شبہ نہ رہے بلکہ اس کا خبر رسول ہی ہونا معلوم ہو جائے اس طور کہ اس میں تواتر کی شرائط کے پائے جانے کا علم ہو جائے تو اس وقت وہ مفید علم و یقین ہوگی نہ کہ مفید ظن۔

فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ مُتَوَاتِرًا أَوْ مَسْمُوعًا مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهِ ضَرُوْرِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَالْمَحْسُوْسَاتِ لَا اِسْتِدْلَالِيًّا قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ فِي الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهِ خَبَرَ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى هُوَ الَّذِيْ تَوَاتَرَ الْأَخْبَارُ بِهِ وَفِي الْمَسْمُوْعِ مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ إِدْرَاكُ الْأَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْاِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهِ وَثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهِ مَثَلًا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ عَلِمْنَا بِالتَّوَاتُرِ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ضَرُوْرِيٌّ ثُمَّ عَلِمْنَا مِنْهُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَهُوَ اِسْتِدْلَالِيٌّ۔

استدلالی ہے اس لئے کہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وہ استدلال قیاس کی شکل میں ہے جیسے "النسبۃ علی المدعی" محمد رسول ہے (یہ صغریٰ ہے) اور ہر مخبر رسول کا مضمون صحیح ہے (یہ کبریٰ ہے) لہٰذا "النسبۃ علی المدعی الخ" (یہ نتیجہ ہے) کا مضمون یعنی مدعی پر بینہ جب ہی تک ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِیْدُ لِلْعِلْمِ لَا یَنْحَصِرُ فِی النَّوْعَیْنِ بَلْ قَدْ یَکُوْنُ خَبَرَ اللّٰہِ تَعَالٰی اَوْ خَبَرَ الْمَلَکِ اَوْ خَبَرَ اَھْلِ الْاِجْمَاعِ اَوِ الْخَبَرَ الْمَقْرُوْنَ بِمَا یَرْفَعُ اِحْتِمَالَ الْکِذْبِ کَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَیْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِہٖ اِلٰی دَارِہٖ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو مفید للعلم ہے دو قسموں میں منحصر نہیں بلکہ خدا تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ایسے قرینے کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو کذب کے احتمال کو دور کر دے جیسے زید کے آنے کی خبر اس کی قوم کے زید کے گھر کی طرف سبقت کرنے کے وقت (یعنی دوڑنے کے وقت)۔

قولہ فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ماتنؒ نے خبر صادق کو جو مفید یقین ہے فقط دو قسموں میں بند کر دیا ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول حالانکہ خبر صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر جو کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دی تھی۔ اسی طرح شب معراج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے جو خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبروں سے ان کے مضمون کا علم و یقین دونوں حضرات کو حاصل ہوا اسی طرح فرشتہ کی خبر یعنی جبرئیل علیہ السلام کی خبر جو وہ انبیاء علیہم السلام کو دیتے تھے اس خبر سے بھی حضرات انبیاء علیہم السلام کو علم و یقین حاصل ہوتا تھا اسی طرح اہل اجماع کی خبر سے بھی علم و یقین حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح وہ خبر واحد کہ جس کے ساتھ اس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو اٹھانے والا قرینہ ہو تو اس خبر سے بھی علم و یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے مثلاً زید حج کو گیا ہوا تھا اور اس کی واپسی کا زمانہ شروع ہو گیا تو آپ نے لوگوں کو اس کے گھر کی طرف دوڑتے ہوئے (جاتے ہوئے) دیکھا تو آپ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں دوڑتے ہوئے جا رہے ہیں تو اس نے آپ کو خبر دی کہ زید حج سے واپس آ گیا ہے اس سے ملاقات کے لئے جا رہے ہیں تو یہ خبر اگرچہ واحد ہے مگر مذکورہ قرائن کی وجہ سے آپ کو اس خبر کا مضمون کہ زید آ گیا ہے یقین حاصل ہو جائے گا۔

تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ فقط خبر صادق کی دو قسموں خبر متواتر اور خبر رسول سے علم و یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق کی اور بھی اقسام ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ان سے بھی علم و یقین حاصل ہوتا ہے تو لہٰذا ماتن کا دو میں انحصار کرنا درست نہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ یَکُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّۃِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ کَوْنِہٖ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْقَرَائِنِ

اَلْمُوجِبَةُ لِلْيَقِيْنِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَرُ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ خَبَرُ الْمَلَكِ اِنَّمَا يَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی عَامَّةِ الْخَلْقِ اِذَا وَصَلَ اِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكْمُهُ حُكْمُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ وَ خَبَرُ اَهْلِ الْاِجْمَاعِ فِيْ حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّهُ لَا يُفِيْدُ بِمُجَرَّدِهِ بَلْ بِالنَّظَرِ اِلَى الْاَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلٰی كَوْنِ الْاِجْمَاعِ حُجَّةً قُلْنَا وَكَذٰلِكَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا جُعِلَ اسْتِدْلَالِيًّا۔

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کے لئے محض اپنی خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ان قرائن سے جو مفید یقین ہیں دلالت عقل کی وجہ سے۔ تو اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے عامۃ الخلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے جبکہ وہ ان (مخلوق) تک پہنچی ہو رسول علیہ السلام کی جانب سے، پس اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے۔ اور اہل اجماع کی خبر، خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید (علم) نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان ادلہ کی طرف جو دلالت کرنے والی ہیں اجماع کے حجت ہونے پر۔ تو ہم جواب دیں گے کہ پھر تو اسی طرح خبر رسول علیہ السلام بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل شدہ علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

قولہ فلنا المراد بالخبر خبر یکون سببا الخ شارحؒ نے اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جواب: خبر صادق جو مفید علم و یقین ہے اس کا حصر دو قسموں میں یعنی خبر متواتر اور خبر رسول میں صحیح ہے اور خبر واحد جو مقرون بالقرائن ہے وہ مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہے اس لئے کہ ہماری مراد سبب سے ایسا سبب ہے جو عامۃ الخلق کے لئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب بن سکے۔ اب مذکورہ خبر واحد جو قرائن سے مقرون ہے وہ علم کا سبب قرائن کی بناء پر بنی ہے اگر قرائن نہ ہوتے تو پھر خبر واحد کبھی بھی مفید علم و یقین نہ ہوتی۔

رہا سوال اللہ تعالیٰ کی خبر کا یا فرشتہ کی خبر کا، وہ دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست علم کا سبب نہیں ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ براہ راست مخلوق سے ہم کلام نہیں ہوتے۔ لہٰذا علم کا سبب اس وقت بنیں گی کہ جب دونوں کی خبر رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہنچے گی اور ان کے لئے مفید علم و یقین بھی ہوگی مگر اس صورت میں وہ اللہ تعالیٰ کی یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر رسول کہلائے گی۔

رہا سوال اہل اجماع کی خبر کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے کہ جن کا عادۃً اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے اسی طرح اہل اجماع کی خبر جماعت کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔ البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں مخبرین کی سچائی کا یقین بدیہی ہے جبکہ اہل اجماع کی خبر میں مخبرین یعنی مجتہدین کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل یہ حدیث "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" ہے۔

"وقوله يجوز ان يجاب بان الخ" سے بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے اس لئے کہ مقسم وہ خبر صادق ہے جو صرف قرائن سے نہیں بلکہ قرائن و دلائل دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے علم کا سبب ہے، جبکہ اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنی ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "لاتجتمع امتی علی الضلالۃ" کہ میری امت کا اجتماع غلطیات اور گمراہی پر نہیں ہو سکتا بلکہ جس پر اتفاق کرے گی وہ حق اور صحیح ہوگا۔ تو اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین بنا ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دال ہیں۔

مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے "وکذلک خبر الرسول" سے اس کو رد فرما رہے ہیں، رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر تمہارا جواب درست مان لیا جائے اور اہل اجماع کی خبر کو اس بناء پر مقسم یعنی خبر صادق سے خارج کیا گیا ہو کہ وہ محض خبر رسول ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کی حجیت پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم و یقین ہے تو پھر "خبر الرسول" کو بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج کرنا پڑے گا کیونکہ خبر رسول کے حجت بننے کے لئے بھی دلائل کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے حالانکہ خبر رسول مقسم سے خارج نہیں اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہو کر خبر متواتر کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ پہلے جواب میں ذکر کیا گیا ہے۔

مگر شارح نے مجیب کی غرض کو سمجھا ہی نہیں اس لئے کہ مجیب کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں بلکہ اس کو متواتر کی بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کر رہی ہے وہ دلیل خبر رسول "لاتجتمع امتی علی الضلالۃ" ہے اسی وجہ سے یہ خبر رسول کے حکم میں ہوگی۔ بہر حال مجیب کا جواب شارح کے جواب سے عمدہ ہے اس لئے کہ خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے کہ اس کو خبر رسول میں داخل مانا جائے۔

> وَاَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُوْمِ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنِيُّ بِقَوْلِهِمْ غَرِيْزَةٌ يَتْبَعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُوْرِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَقِيْلَ جَوْهَرٌ تُدْرَكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوْسَاتُ بِالْمُشَاهَدَةِ۔

ترجمہ: اور بہر حال عقل، نفس کی وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعہ نفس، علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے (کہ عقل) ایک فطری قوت ہے کہ جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم آتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا گیا ہے (کہ عقل) ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ

غائبات کا علم ہوتا ہے وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

قولہ واما العقل وھو قوۃ للنفس الخ علم کا تیسرا سبب عقل ہے۔ اس عبارت میں عقل کی تین تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ شارح نے عقل پہلی تعریف کی ہے "ھو قوۃ للنفس بھا تستعد للعلوم و الادراکات" یعنی نفس کی وہ قوت "عقل" کہلاتی ہے کہ جس سے نفس علوم وادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علوم سے مراد "نظری تصدیقات" ہیں اور ادراکات سے مراد "نظری تصورات" ہیں۔

حاصل تعریف یہ ہے کہ عقل اس قوت کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات وتصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے۔ عقل کی چار قسمیں ہیں جس کا ہم فائدہ میں ذکر کریں گے۔ اور یہ قوت مراتب عقل کے لحاظ سے "عقل بالملکہ" ہے۔

دوسری تعریف جس کو شارحؒ نے اپنے قول "ھو المعنی بقولھم غریزۃ یتبعھا العلم بالضروریات عند سلامۃ الآلات" سے نقل کی ہے جو مشہور متکلم حارث ابن اسد المحاسبیؒ نے کی ہے جن کی پیدائش حضرت حسن بصری کے زمانہ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۴۳ ہجری میں ہوئی ہے۔

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے کہ جس کے ذریعے آلات کی سلامتی کے نتیجہ میں بعض ضروریات کا علم بالضرور حاصل ہوتا ہے۔ یہ تعریف اصل ہے اور پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے کیونکہ جب بعض ضروریات کا علم متحقق ہوگا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔ "العلم بالضروریات" میں ضروریات سے مراد بعض ضروریات ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے اور محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم بالفعل ہونا لازمی وضروری نہیں۔

غریزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو، اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی گڑی ہوئی چیز۔ اور عقل کا لغوی معنی ہے باندھنا اور روکنا، عقل بھی چونکہ اپنے صاحب کو جرم کے ارتکاب سے روکتی ہے اس لئے اس کو عقل کہتے ہیں۔ محاسبیؒ نے "عند سلامۃ الآلات" کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم حاصل نہ ہوگا جیسے نائم اور بیہوش وغیرہ کے اندر حواس کا تعطل ہے اور والی کے اندر ضعف ہے۔

اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس کو شارحؒ نے اپنے قول "جوھر تدرک به الغائبات الخ" سے نقل کیا ہے۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعہ نظریات کا وسائل وترتیبات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اس تعریف میں غائبات سے مراد نظریات ہیں خواہ

تصورات ہوں یا تصدیقات ہوں۔ ماخذ سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہیں اس لئے کہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو "تعریف" اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو "دلیل" کہتے ہیں اس بناء پر ماخذ سے مراد دلائل و تعریفات دونوں ہیں۔

پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل "عرض" ہے کیونکہ اس کی تعریف قوت سے کی گئی ہے جو کہ عرض ہے اور تیسری تعریف کے لحاظ سے "عقل" جوہر ہے کیونکہ اس کی تعریف جوہر سے کی گئی ہے۔

فائدہ: عقل چار معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) وہ چیز جس سے انسان اور حیوان میں فرق ہوتا ہے، انسان اس کی مدد سے غور و تدبر کر کے نیک و بد میں تمیز کرتا ہے (۲) جائز و محال سمجھنے والی طبعی قوت کا نام عقل ہے (۳) تجربہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو عقل کہتے ہیں (۴) وہ انسانی قوت کا کمال جس کی وجہ سے انسان نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور آخرت کی طلب میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں (۱) عقل ہیولانی، یہ بچوں کے لئے ہوتی ہے کہ ان کا نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے۔ (۲) عقل بالملکہ، کہ قوت درجہ قوت سے نکل کر تعلیم کے ابتدائی درجہ میں آ جائے اور تصورات و ادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت حاصل ہو جائے یعنی ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد ہو اس کا نام "عقل بالملکہ" ہے کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ حاصل ہے۔

(۳) عقل بالفعل، کہ اس میں قوت مستنبطہ پیدا ہو جائے یعنی خزانۂ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر از سر نو فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان نظریات کے استحضار پر قادر ہو۔

(۴) عقل مستفاد، کہ ذہن میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں یعنی نظریات ہر وقت نفس کے پاس حاضر ہوں اور ان کے استحضار کی ضرورت نہ پڑے، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضًا صَرَّحَ بِذٰلِكَ لِمَا فِيهِ مِنْ خِلَافِ السُّمَنِيَّةِ وَالْمَلَاحِدَةِ فِي جَمِيعِ النَّظَرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِي الْإِلٰهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْآرَاءِ۔

ترجمہ: پس وہ (عقل) بھی علم کا سبب ہے (ماتن نے) اس (عقل کے سبب علم ہونے) کی صراحت کی ہے اس لئے کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر، اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے الٰہیات کے اندر بناء کرتے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تناقض پر۔

قولہ فہو سبب للعلم ایضاً الخ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: ابتداء ماتنؒ نے اپنے قول "واسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل" میں حواس، خبر صادق اور عقل ان تینوں کا سبب علم ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا اور جب ان کی تفصیل شروع کی تو لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی بلکہ یوں فرمایا "موجب للعلم الضروری" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ اور جب عقل کی تفصیل کی باری آئی تو لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب: عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کے سبب مستحق تاکید تھا اس لئے ماتنؒ نے یہاں لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت فرمائی ہے۔ اختلاف اگرچہ حواس کے سبب علم ہونے کے بارے میں بھی ہے مگر چونکہ اس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل توجہ نہیں اسی وجہ سے اس میں تاکید نہیں کی گئی۔

سمنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں عقل ونظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے۔ سمنیہ کا بیان قبل میں گزر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندوستان کے کفار جو شہر سومنات کی جانب منسوب ہیں تو سمنیہ عقل ونظر کے مفید للعلم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عقل ونظر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد ویقین کے حق ہونے کا علم اگر بدیہی ہے تو پھر اس میں یعنی اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے۔ حالانکہ اعتقاد کی غلطی ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم لوگوں کو مذاہب بدلتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں جو ان کا اعتقاد عقل ونظر کے نتیجہ میں تھا، پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے تو دوسرا مذہب اختیار کر لیتے ہیں۔

اور اگر عقل ونظر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو پھر یہ دوسری نظر کا محتاج ہوگا علی هذا القیاس، تو اس صورت میں دور اور تسلسل لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے۔ اور ملاحدہ نے بھی تمام نظریات کے اندر عقل ونظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے۔ ملاحدہ بھی عجم کی ایک قوم ہے جو بظاہر اسلام کی مدعی ہے اور باطنا کافر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے اور یہ فرقہ باطنیہ کہلاتا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے کچھ ظواہر ہیں اور کچھ حقائق ہیں جہلاء صرف ظواہر کو جانتے ہیں اور فضلاء حقائق کو جاننے والے ہیں ان حقائق کے رموز اور اشارات ہیں کہ جن کو عوام نہیں سمجھ سکتے ان کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے چند نمونے یہ ہیں۔

نبی اس ذات کا نام ہے کہ جس پر قوت قدسیہ کا فیضان ہو، جبرئیل کسی ہستی کا نام نہیں صرف فیضان کا نام ہے۔ جنابت سے مراد راز کا افشاء ہے، غسل سے مراد تجدید عہد ہے، طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے برأت ہے، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت ہے، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، طوفان نوح سے مراد علم کا طوفان ہے، آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے، معاذ نے

مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو بہر حال ملاحدہ، عقل ونظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں آپس میں بہت اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو پھر عقلاء باہم اختلاف نہ کرتے۔

اور الٰہیات میں بعض فلاسفہ نے "اختلاف" یہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے متعلق مسائل میں عقل ونظر کے مفید للعلم ہونے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ "الٰہیات" عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ عقل ونظر سے زیادہ سے زیادہ ظن تو حاصل ہو سکتا ہے علم حاصل نہیں ہو سکتا جو یقین کے معنی میں ہے۔ تو سمنیہ وملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کے انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظَرِ فَلَا يُنَافِيْ كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ عَلٰى اَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اِسْتِدْلَالٌ بِنَظَرِ الْعَقْلِ فَيُفِيْدُ مَا نَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُفِيْدَ شَيْئًا فَلَا يَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَا يُفِيْدَ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارَضَةً۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا، علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا (کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں ہے بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے کہ جس کا تم نے انکار کیا ہے تو تناقض پیدا ہو گیا۔ پس اگر وہ لوگ گمان کریں کہ یہ تو فاسد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے تو ہم جواب دیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کسی شی کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ ہوا یا فائدہ نہیں دے گا تو پھر معارضہ نہ ہوا (اور ہمارا قول "نظر" مفید علم ہے معارضے سے محفوظ رہا)۔

قولہ والجواب ان ذلک لفساد النظر الخ اس عبارت میں شارحؒ نے تینوں فرقوں کے دلائل (یعنی جنہوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تھا) کے دو جواب دیے ہیں ایک تحقیقی اور دوسرا الزامی جواب دیا ہے۔

"والجواب الخ" سے تحقیقی جواب کا ذکر ہے۔

تحقیقی جواب: یہ ہے کہ نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے اور ایسا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے اور ہم عقل ونظر صحیح کے مفید علم ہونے کے قائل ہیں اور نظر فاسد کے مفید ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ جیسے اگر بھینگا آدمی ایک کو دو دیکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔

الزامی جواب: علی ان ما ذکرتم الخ تم نے جو یہ کہا ہے کہ کثرت اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے اس میں تم نے خود "نظر العقل" ہی سے استدلال کیا ہے اس کا تم انکار بھی کرتے ہو اور اسی سے کام بھی لیتے ہو تم

فرمایا کہ یہ پیالہ دس درہم کا ہے تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا تو اس نے ایک پیالہ اس درہم میں خرید لیا۔ یوں امام صاحبؒ نے اپنی عقل کی تدبیر سے اپنے پیسے بھی واپس لے لئے اور بلی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف دوسرے آدمی کے عقل کی کہانی بھی سنو کہ ایک شخص حجام (نائی) کی دوکان میں آیا اپنے بال کٹوانے اجرت میں ایک روپیہ دیا اٹھنی واپس لینی تھی حجام کے پاس ریزگاری (کھلی) نہ تھی تو حجام نے کہا باقی پیسے بعد میں لے لینا مگر وہ شخص بقایا لینے پر مصر رہا بالآخر حجام کو ایک ترکیب سوجھی تو اس نے کہا کہ اچھا یوں کرو کہ بقیہ اٹھنی کے عوض تیری بیوی کے سر کے بال مونڈ دوں گا وہ صاحب راضی ہوگئے گھر سے بیوی کو کھینچتے ہوئے لے آئے وہ بیچاری چلاتی اور روتی رہی مگر یہ صاحب بڑی مضبوطی سے اس کا سر پکڑے ہوئے نائی کے پاس لائے تو نائی نے اس کے سر کے تمام بال مونڈ دیئے وہ بیچاری شرم کے مارے سر پر رومال رکھ کر گھر واپس آئی ادھر حجام (نائی) نے عورت کے میکے والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری بیٹی کی درگت بنائی ہے تو وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرنے لگے اور بیٹی کو ساتھ لے گئے جب تک اس کے سر پر کافی بال نہ آگئے تھے اس کو اپنے پاس رکھا۔ تو دیکھئے دونوں عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے۔ نیز حدیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے جیسے کہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "هن ناقصات العقل و الدين"۔ یہ جواب جو شق اول اختیار کر کے دیا گیا ہے امام رازیؒ کا پسندیدہ ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام الحرمینؒ کا پسندیدہ ہے کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کو نظری مانا گیا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس سے تو "اثبات النظر بالنظر" لازم آئے گا جو دور یا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے یا یہ معنی کہ نظری کو ثابت کرنے کے لئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی یہی "اثبات النظر بالنظر" ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کو بھی ایسی نظر خصوصی سے ثابت کیا جاتا ہے کہ جس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں یعنی بالکل واضح ہوتے ہیں اگرچہ وہ خود نظری ہے مگر بدیہی المقدمات ہونے کی وجہ سے اس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو ایسی صورت میں "اثبات النظر بالنظر" والا اشکال ختم ہو جائے گا۔ جیسے جب ہم کہتے ہیں "العالم متغير و كل متغير حادث" تو اس نظر اور ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ "العالم حادث" کا علم حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ عالم کا حادث ہونا نظری تھا جو ہم کو مذکورہ نظر سے حاصل ہوا ہے مگر چونکہ مذکورہ نظر کے دونوں مقدمے مشاہدہ یقینی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں اور ان کا اثبات کسی اور نظر پر موقوف نہیں ہے لہٰذا دور بھی لازم نہ آیا۔

شارحؒ اپنے قول "وليس ذلك بخصوصية هذا النظر الخ" سے یہ فرما رہے ہیں کہ نظر مذکور "العالم متغير و كل متغير حادث" اس وجہ سے نتیجہ "العالم حادث" کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نظر صحیح ہے اور ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط (یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا) پر مشتمل

ہے، اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائط نظر پر مشتمل ہو تو وہ (نظر) مفید علم ہوگی، لہٰذا ہمارا دعویٰ "کہ نظر صحیح مفید للعلم" ثابت ہو گیا۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کے لئے مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے، البتہ شرح مواقف میں اس کی تفصیل موجود ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَیْرِ احْتِیَاجٍ اِلٰی تَفَکُّرٍ فَهُوَ ضَرُوْرِیٌّ کَالْعِلْمِ بِاَنَّ کُلَّ الشَّیْءِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ فَاِنَّهٗ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَعْنَی الْکُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمِ لَا یَتَوَقَّفُ عَلٰی شَیْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِیْهِ حَیْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ کَالْیَدِ مَثَلًا قَدْ یَکُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ یَتَصَوَّرْ مَعْنَی الْجُزْءِ وَالْکُلِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیْ بِالنَّظَرِ فِی الدَّلِیْلِ سَوَاءٌ کَانَ اِسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلَّةِ عَلَی الْمَعْلُوْلِ کَمَا اِذَا رَاٰی نَارًا فَعَلِمَ اَنَّ لَهَا دُخَانًا اَوْ مِنَ الْمَعْلُوْلِ عَلَی الْعِلَّةِ کَمَا اِذَا رَاٰی دُخَانًا فَعَلِمَ اَنَّ هُنَاکَ نَارًا وَقَدْ یُخَصُّ الْاَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِیْلِ وَالثَّانِیْ بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَ اِکْتِسَابِیٌّ اَیْ حَاصِلٌ بِالْکَسْبِ۔

ترجمہ: اور جو ثابت ہوا اس سے یعنی وہ علم جو عقل سے ثابت ہے بداہۃً یعنی فکر کی طرف احتیاج کے بغیر پہلی ہی توجہ سے، پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ ہر شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جزء اور اعظم کے معنی کے تصور کے بعد کسی اور شی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ انسان کا جزء جیسے ہاتھ مثلاً کبھی اس (کل جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو (درحقیقت اس نے) کل اور جزء کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا (یعنی سمجھا ہی نہیں ہے)۔ اور جو علم استدلال سے ثابت ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو خواہ یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ جب اس نے آگ دیکھی پھر اس نے جان لیا کہ اس کے لئے دھواں ہے یا (استدلال) معلول سے علت پر ہو جیسا کہ جب دھواں دیکھا پھر اس نے جان لیا کہ یہاں آگ ہے۔ اور کبھی اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو علت کے استدلال سے حاصل ہو) پس وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعے سے حاصل ہو۔

قولہ وماثبت منہ ای من العلم الثابت: جس طرح دیگر اسباب علم (حواس، خبر متواتر، خبر رسول) سے حاصل ہونے والے علم کے حکم کو بیان کیا یعنی اس کا ضروری ہونا یا استدلالی ہونا بیان کیا اسی طرح یہاں ماتنؒ عقل کے سبب علم ہونے کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اس سے حاصل ہونے والے "علم" کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے (۱) اگر کسی چیز کا علم بغیر نظر و فکر کے محض عقل و ذہن کو متوجہ کرنے سے حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا جیسے کل کا اپنے جزء سے بڑے ہونے کا علم، کل اور جزء اور اعظم کے معنی جاننے کے بعد محض عقل کے متوجہ کرنے سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں توقف کرے اور کہے کہ جزء بھی کبھی کل سے بڑا ہوتا

ہے جیسا کہ کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے مثلاً کسی کا ہاتھ جو انسان کا ایک جزء ہے اپنے کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو دراصل اس کو جزء اور کل کے معنی کا بھی علم نہیں ہے اس لئے کہ کل اپنے ہاتھ اور بقیہ اعضاء سمیت ہے جبکہ جزء فقط ہاتھ ہے اگر ہاتھ اپنے کل جسم سے کہ جس میں ہاتھ بھی داخل ہے بڑا ہو جائے تو اس صورت میں شی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آنے گا جو سراسر باطل ہے۔ (۲) اور جو علم عقل سے استدلال کے ذریعے سے یعنی دلیل میں غور وفکر کرنے سے حاصل ہو تو وہ اکتسابی ہے خواہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کسی نے آگ کو دیکھا تو اس کو اس سے دھواں کا علم ہوا کہ وہاں دھواں ہے تو یہاں آگ (علت) کو دھواں (معلول) پر دلیل بنایا گیا ہے ایسی دلیل کو "تعلیل لمی" کہتے ہیں اور خواہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کسی نے دھواں دیکھا تو اس کو اس سے آگ کا علم حاصل ہوا ہے کہ وہاں آگ ہے تو یہاں دھواں (معلول) کو آگ (علت) پر دلیل بنایا گیا ہے ایسی دلیل کو "تعلیل انی" کہتے ہیں اول کو یعنی اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اس کو تعلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور ثانی کو یعنی اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اس کو استدلال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْأَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ فِي الْمُقَدِّمَاتِ فِي الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْإِصْغَاءِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فِي الْحِسِّيَّاتِ فَالْاِكْتِسَابِيُّ أَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِيِّ لِأَنَّهُ الَّذِيْ يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ فِي الدَّلِيْلِ فَكُلُّ اِسْتِدْلَالِيٍّ اِكْتِسَابِيٌّ وَلَا عَكْسَ كَالْإِبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: اور وہ کسب اپنے اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنا ہے جیسے عقل کو گردش دینا (کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور (جیسے) کان کو جھکا دینا اور آنکھوں کو گھمانا اور اس کے مثل حسیات کے اندر پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے کہ جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے وہ دیکھنا جو ارادہ اور اختیار سے حاصل ہو۔

قولہ وھو مباشرۃ الاسباب بالاختیار الخ اس عبارت میں شارح دو باتیں ذکر فرما رہے ہیں (۱) اکتسابی کا معنی (۲) اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت۔

پہلی بات: اکتساب کا معنی یہ ہے کہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کسی شی کے علم کے حاصل ہونے کے اسباب کو استعمال میں لانا جیسے استدلالیات کے اندر مقدمات میں یعنی ترتیب دینے میں غور وفکر کرنا اور عقل کو گردش دینا یہی اکتساب ہوگا۔ اسی طرح حسیات کے اندر حواس کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہوگا مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے تو آوازوں کی طرف حاسہ سمع کو یعنی کان کو متوجہ کرنا اور الوان واشکال کی طرف حاسہ بصر یعنی آنکھ کو متوجہ کرنا ہی اکتساب ہے۔

دوسری بات: اکتساب اور استدلال کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے کہ اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے اس لئے کہ استدلال صرف نظر فی الدلیل کو کہتے ہیں یعنی ترتیب مقدمات میں غور وفکر کرنا جبکہ اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر حواس کے متوجہ کرنے کو بھی کہتے ہیں لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور جو اکتسابی ہوگا ضروری نہیں کہ وہ استدلالی بھی ہو۔

وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق أي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال فظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال إن العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان

ترجمہ: اور بہرحال ضروری پس کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اور کبھی (ضروری) استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور تفسیر (ضروری کی) کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ وہ جو دلیل میں بغیر غور وفکر کرنے کے حاصل ہو جائے۔ پس اسی وجہ سے بعض (علماء) نے اس علم کو کہ جو حواس کے ذریعہ سے حاصل ہونے والا ہے اکتسابی قرار دیا ہے یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونے والا۔ اور بعضوں نے اس کو ضروری قرار دیا ہے یعنی استدلال کے بغیر حاصل ہونے والا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اس حیثیت سے انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب اور اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور (دوسری قسم) اکتسابی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے (اس بات کا) علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے

کہ جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

قولہ وما الضروری فقد یقال فی مقابلۃ الاکتسابی الخ شارح کی اس عبارت کے تین حصے ہیں پہلا حصہ "فمن ظہنا" تک ہے اس حصہ میں شارح نے ضروری کے دو معانی بیان کئے ہیں۔ دوسرا حصہ "فمن ظہنا" سے "فظہر انہ" تک ہے اس حصہ میں شارح نے ایک تناقض کا دفعیہ کیا ہے تیسرا حصہ "فظہر انہ" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارح نے (جو صاحب ہدایہ کا کلام ہے) اس میں واقع ہونے والے تناقض کو بھی ختم کیا ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا حصہ: واما الضروری الخ فرماتے ہیں کہ خبر عقل سے حاصل ہونے والے علم کو ماتن نے ضروری بھی قرار دیا ہے اور استدلالی بھی، تو ضروری کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ماتن کی کلام میں ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں۔ اسی استعمال و تقابل کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح مختلف ہو گئی ہے، چنانچہ ضروری کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جس کا حاصل کرنا مخلوق (بندوں) کی قدرت میں نہ ہو اب اس کا مقابل اکتسابی وہ علم ہوگا کہ جس کا حاصل کرنا بندوں کی قدرت میں ہو۔

(۲) اور بعضوں نے کہا ہے کہ ضروری وہ علم ہے کہ جو دلیل میں نظر و فکر یعنی ترتیب مقدمات میں نظر و فکر کئے بغیر حاصل ہو اب اس کے مقابل استدلالی وہ علم ہوگا کہ جو دلیل میں نظر و فکر کرنے سے حاصل ہو۔

دوسرا حصہ: فمن ظہنا الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی نے ایک تناقض و تضاد کو ختم کیا ہے، وہ تناقض یہ تھا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی بھی قرار دیا گیا اور ضروری بھی، حالانکہ ماتن نے ضروری و اکتسابی کا قسیم و مقابل قرار دیا ہے تو دونوں (اکتسابی و ضروری) جمع کیسے ہو سکتے ہیں تو شارح نے یہ تناقض و تضاد ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ جنہوں نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا ہے وہ ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور اس کے مقابل حواس کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کو "اکتسابی" قرار دیا گیا کیونکہ حواس، علم کے اسباب میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو تو اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہوتا ہے اور جنہوں نے حواس کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا ہے وہ ضروری کی دوسری تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جو دلیل میں نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو۔ تو معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنی الثانی ہے نہ کہ بالمعنی الاول۔ اور جو اکتسابی قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنی الاول ہے نہ کہ بالمعنی الثانی تو جب دونوں (اکتسابی و ضروری) کی جہتیں مختلف ہیں۔ تو اب کوئی تناقض باقی نہ رہا۔

فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهِ أَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ وَيُحْكَى عَنْ كَثِيْرٍ مِنَ السَّلَفِ وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيْدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيْدَانِ الظَّنَّ وَالْاِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمُلُهُمَا وَإِلَّا فَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيْصِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ۔

ترجمہ: اور الہام کہ جس کی تفسیر کی گئی ہے فیض کے طریقہ پر دل میں کسی بات کے ڈالنے کے ساتھ یہ (الہام) اہلِ حق کے نزدیک شئ کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو۔ اور اولیٰ بات یہ تھی کہ (ماتنؒ) یوں فرماتے "لیس من اسباب العلم بالشئ" مگر انہوں نے تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ، مگر لفظ "صحت" کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ پھر بظاہر یہ (معلوم ہوتا) ہے کہ ماتنؒ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھے، ورنہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الہام کے ذریعہ بھی علم حاصل ہو جاتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "الہمنی ربی" کہ مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے سلف حضرات سے یہ منقول ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے)۔ اور بہرحال خبر واحد (ایک عادل آدمی کی خبر) اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کرے۔ پس گویا کہ ماتنؒ کی مراد علم سے وہ ہے کہ جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

قولہ والالہام المفسر بالقاء معنی فی القلب الخ: ماتنؒ فرماتے ہیں کہ الہام اہلِ حق کے نزدیک علم و معرفت کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ اس عبارت کے چار حصے ہیں: پہلا حصہ "وکان الاولی" تک ہے اس حصہ میں الہام کی تعریف اور اس الہام پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ "وکان الاولی" سے "ثم الظاہر" تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ تیسرا حصہ "ثم الظاہر" سے "واما خبر الواحد" تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے ماتنؒ کی کلام "لیس من اسباب المعرفۃ الخ" سے ایک توجیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چوتھا حصہ "واما خبر الواحد" سے آخر تک ہے اس حصہ میں ایک اعتراض مقدر کے جواب کا ذکر ہے۔ اب ہر ایک حصہ کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلا حصہ:

الہام کی تعریف: اللہ تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طریقہ پر بغیر استحقاق اور بلا اکتساب محض اپنے

اعتراض: اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے تو اسباب پانچ ہوئے نہ کہ تین۔

جواب: ماتن کے قول "واسباب العلم ثلاثة" میں علم سے مراد وہ علم ہے جو تصدیق یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے جبکہ خبر واحد مفید ظن ہے اور اعتقاد جازم یعنی مجتہد کی تقلید زوال کو قبول کرتی ہے۔ نیز دونوں (ظن، اعتقاد جازم) تصدیقات غیر یقینیہ ہیں۔ لہٰذا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا درست ہے۔

فائدہ: عادل: وہ عاقل بالغ مومن آدمی ہے جو اللہ تعالیٰ کے فرائض، واجبات اور حقوق مؤکدہ کو ادا کرے اور کبائر سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو اور کوئی ایسا فعل (کام) نہ کرتا ہو جو اس کی عدالت کو مجروح کر دے مثلاً راستہ (گزرگاہ) پر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

مجتہد: وہ ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے احکام شرعیہ کے نکالنے پر قادر ہو اور ان آیات کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے، وہ پانچ سو آیات ہیں، اسی طرح ان احادیث کو جانتا ہو کہ جن کا تعلق احکام سے ہے وہ تقریباً تین ہزار احادیث ہیں۔ نیز ان آیات و احادیث کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ حاجت کے وقت جلدی سے ان کا استحضار ہو سکے۔

تقلید مجتہد: تقلید سے اعتقاد کا فائدہ یوں ہے جو زوال کو قبول کرتی ہے اس لئے کہ مقلد کو مجتہد سے کبھی محبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے اور کبھی مقلد درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے۔ کسی امام کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اسے اعتقاد حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پر مطلع ہونے کی وجہ سے وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔

صاحب نبراس نے اس موقع پر امام ابو جعفر طحاوی کے حنفی مسلک کو اختیار کرنے کے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے: وہ یہ ہے کہ امام طحاوی خاندانی، ماموں سے متاثر ہو کر شافعی المسلک ہو گئے تھے، انہوں نے شافعیہ کی کتاب میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا، جبکہ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائے گا۔ امام طحاوی کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ جب ان کی ماں کا انتقال ہوا اس وقت آپ پیٹ میں زندہ تھے تو پیٹ چاک کر کے ان کو نکالا گیا تو امام طحاوی نے امام شافعی کا مسلک ترک کر دیا یہ کہہ کر کہ میں ایسے مذہب سے راضی نہیں ہوں کہ جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔

وَالْعَالَمُ اَیْ مَا سِوَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّا يُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ يُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتِ وَعَالَمُ الْحَيَوَانِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَ الذَّاتِ كَمَا اَنَّهَا لَيْسَتْ عَيْنَهَا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهِ مِنَ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِيْهَا وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا مُحْدَثٌ اَیْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰى اَنَّهُ كَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى

بِقِدَمِ السَّمٰوَاتِ بِمَوَادِّهَا وَصُوَرِهَا وَاَشْكَالِهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا لٰكِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰى اَنَّهَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَةٍ نَعَمْ اَطْلَقُوْا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَا سِوَى اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلَى الْغَيْرِ لَا بِمَعْنٰى سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں، جن سے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحیوان وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو گئیں اس لئے کہ وہ (صفات) غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ اس زمین پر ہے محدث ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا گیا ہے، بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا (یعنی پایا گیا)۔ برخلاف فلاسفہ کے اس حیثیت سے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے۔ ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن احتیاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

قولہ والعالم ای ما سوی اللّٰہ تعالٰی الخ ای ما سوی اللّٰہ۔ میں ما موصولہ ہے اور سوی، غیر کے معنی میں ہے۔ کان فعل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور "من الموجودات" ما موصولہ کا بیان ہے اور "مما یعلم بہ الصانع" یہ بیان ثانی ہے ما موصولہ کا یا پھر موجودات کا بیان ہے۔

یہاں سے ماتن عالم کی بحث شروع فرما رہے ہیں کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ شارح نے عالم کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا کہ عالم اللہ تعالیٰ کے سوا ان موجودات کا نام ہے کہ جن کے ذریعے صانع (اللہ تعالیٰ) کو جانا جاتا ہے یعنی عالم غیر خدا کا نام ہے۔

عالم فاعَلٌ کے وزن پر اسم آلہ کا صیغہ ہے جس طرح اسم آلہ کا صیغہ مِفْعَلٌ، مِفْعَالٌ، مِفْعَلَۃٌ کے وزن پر آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک صیغہ فاعَلٌ کے وزن پر بھی آتا ہے جیسے خاتَمٌ مہر لگانے کا آلہ ایسے ہی عالم ہے جاننے کا آلہ۔ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز کہ جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح میں تخصیص کی گئی ہے کہ عالم صرف اس کو کہتے ہیں کہ جس سے صانع کا پتہ چلے۔ لغت کے اعتبار سے ہر ہر جزئی کو عالم کہہ سکتے ہیں مثلاً عالم زید، عالم عمرو، عالم بکر وغیرہ، مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجناس میں ہوتا ہے لہٰذا یوں کہنا درست ہے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم حیوان، عالم نباتات، عالم انسان، عالم جمادات وغیرہ۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظ عالم سے صفات باری تعالیٰ خارج ہیں اس لئے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا غیر نہیں کیونکہ غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے جدا ہونا ممکن ہو، جبکہ صفات باری تعالیٰ مثلاً حیات، قدرت، علم وغیرہ کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک اور جدائی ناممکن ہے کیونکہ یہ انفکاک موت کو، عجز کو اور جہل وغیرہ (لف ونشر مرتب کے طریقہ پر) کو مستلزم ہوگا جو کہ نقائص ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات نقائص سے پاک ہے، تو جب صفات کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک وجدائی ناممکن ہے تو صفات، ذات باری تعالیٰ کا غیر نہ ہوئیں اس لئے لفظ "عالم" سے خارج ہو جائیں گی۔ اسی طرح صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین بھی نہیں کیونکہ متکلمین (اشاعرہ) کے نزدیک "عین" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہی ہو حالانکہ صفات اور ذات باری تعالیٰ کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ "بجمیع اجزائه" سے مراد عالم کا ہر جز ہے خواہ آسمان ہوں اور ان کے اندر جو کچھ ہے جیسے ستارے اور فرشتے، جنت اور ارواح وغیرہ خواہ زمین ہو اور جو کچھ اس پر ہے جیسے عناصر (عناصر عنصر کی جمع ہے بمعنی اصل اور اس سے مراد آگ، ہوا، پانی اور مٹی ہے) اور موالید ثلاثہ یعنی حیوان، نباتات اور معدن وغیرہ یہ سب کچھ حادث ہیں۔ لہٰذا عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

شارحؒ نے حادث کا معنی بیان کیا ہے کہ حادث اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو عدم سے وجود میں آئے یعنی وہ چیز جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور وجود میں آئی۔ متکلمین کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر ہر جز، خواہ وہ عالم اجسام ہو یا عالم اعراض ہو، عالم نباتات ہو یا عالم جمادات ہو یا عالم حیوانات ہو خواہ از قبیل محسوسات ہو یا از قبیل معقولات ہو، خواہ جنس ہو یا نوع ہو خواہ مرکب ہو یا بسیط ہو خواہ ارضی ہو یا سماوی ہو، اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب کچھ حادث ہے۔ بخلاف فلاسفہ کے (یہاں فلاسفہ سے مراد ارسطو اور اس کے متبعین ہیں) وہ سماوات کو مع ان کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اربعہ (آگ، ہوا، پانی، مٹی) کو مع ان کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورت کے قدیم (یعنی قدیم بالزمان) مانتے ہیں۔ لیکن صورت نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوئی دوسری فوراً آگئی اس پر عدم بھی طاری نہیں ہوا۔ اور ان فلاسفہ سے ماسوی اللہ کے بارے میں حدوث (یعنی حادث بالذات) کا قول بھی منقول ہے جس کا ذکر فائدہ میں کیا گیا ہے۔

خلاصہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث اور فانی ہے نہ کہ قدیم ہے جبکہ فلاسفہ آسمان کو اس کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اربعہ کو مع ان کے ہیولیٰ (مادہ) اور صورت کے قدیم مانتے ہیں، جب ہم نے ان پر گرفت کی تو کہنے لگے کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔ اور حادث کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حادث ذاتی (۲) حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج ہو مگر کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔
حادث ذاتی وہ ہے کہ جو محتاج الی الغیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے جو محتاج الی الغیر ہونے کے ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری

ہوا ہو۔ جبکہ ہم (اشاعرہ) فلاسفہ کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں اور ہمارے ہاں مطلق قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى دَلِيلِ حُدُوثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهِ إِذْ هُوَ أَيِ الْعَالَمُ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ لِأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ فَعَيْنٌ وَإِلَّا فَعَرَضٌ وَكُلٌّ مِنْهُمَا حَادِثٌ لِمَا سَنُبَيِّنُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ طَوِيلٌ لَا يَلِيقُ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ كَيْفَ وَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَى الْمَسَائِلِ دُونَ الدَّلَائِلِ فَالْأَعْيَانُ مَا أَيْ مُمْكِنٌ يَكُونُ لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ بِقَرِينَةِ جَعْلِهِ مِنْ أَقْسَامِ الْعَالَمِ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْ يَتَحَيَّزَ بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ تَحَيُّزُهُ لِتَحَيُّزِ شَيْءٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَإِنَّ تَحَيُّزَهُ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ أَيْ مَحَلُّهُ الَّذِي يُقَوِّمُهُ وَمَعْنَى وُجُودِ الْعَرَضِ فِي الْمَوْضُوعِ هُوَ أَنَّ وُجُودَهُ فِي نَفْسِهِ هُوَ وُجُودُهُ فِي الْمَوْضُوعِ وَلِهٰذَا يَمْتَنِعُ الِانْتِقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وُجُودِ الْجِسْمِ فِي الْحَيِّزِ فَإِنَّ وُجُودَهُ فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ وَوُجُودَهُ فِي الْحَيِّزِ أَمْرٌ آخَرُ وَلِهٰذَا يَنْتَقِلُ عَنْهُ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ مَعْنَى قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِهِ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْ مَحَلٍّ يُقَوِّمُهُ وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ اخْتِصَاصُهُ بِهِ بِحَيْثُ يَصِيرُ الْأَوَّلُ نَعْتًا وَالثَّانِي مَنْعُوتًا سَوَاءٌ كَانَ مُتَحَيِّزًا كَمَا فِي سَوَادِ الْجِسْمِ أَوْ لَا كَمَا فِي صِفَاتِ الْبَارِي عَزَّ اسْمُهُ وَالْمُجَرَّدَاتِ۔

ترجمہ: پھر ماتنؒ نے عالم کے حدوث کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور ماتنؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں، کیسے مناسب ہو جبکہ یہ کتاب (صرف) مسائل پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر۔ پس اعیان وہ چیز یعنی ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بذات خود متحیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوم ہے۔ اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کا معنی یہ ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی حیز میں جسم کے وجود کے، اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ ایک چیز ہے اور اس کا حیز میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس حیز سے منتقل ہو جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے بذات خود قائم ہونے کا معنی اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شی کے قائم ہونے کا معنی دوسری شی کے ساتھ اس

تو آسان الفاظ میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حیز مکان ہے اور متحیز مکین ہے اور تحیز مکین کا مکان میں ہونا ہے۔ اور نہ ہی بالذات کسی مکان میں ہوگی اور نہ ہی اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جا سکے۔

مجردات: مجرد کی جمع ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو۔ متکلمین نے مجردات کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض یا جزء لا یتجزیٰ ہے جبکہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسے موجودات بھی مانتے ہیں جو غیر مادی ہیں اور نہ ہی اشارہ حسیہ کے قابل ہیں یعنی نہ تو وہ جسم ہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ یعنی روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ متکلمین حضرات ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کو وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں۔

اب اس تمہید کے بعد عین اور عرض کی تعریف کے سلسلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف سنئے:

متکلمین نے عین اور عرض کی تعریف ایسی کی ہے کہ جس سے ان کا مقصد ذات باری وصفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے جبکہ فلاسفہ نے عین اور عرض کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے ذات باری وصفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

چنانچہ متکلمین فرماتے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو۔ پھر قائم بالذات کا معنی یہ ہے کہ کسی ممکن کا تحیز اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو اور اس کا تحیز کسی آخر کے تحیز کے تابع نہ ہو جیسے مٹی، پتھر اور اجسام وغیرہ۔ اور قائم بالغیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ بالفاظ دیگر عرض وہ ممکن ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے تو کسی دوسری چیز یعنی جوہر کے تابع ہو کر پایا جائے جیسے رنگ، بو، مزہ، خوشی اور رنج وغیرہ یہ تمام اعراض ہیں یہ بذات خود نہیں پائے جاتے بلکہ کسی جوہر کے تابع ہو کر پائے جاتے ہیں مثلاً کپڑا سبز ہے تو کپڑا جوہر اور موضوع ہے اور سبز رنگ عرض ہے اور اس رنگ کا مستقل طور پر وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے اسی وجہ سے سبز رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن ہے لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود کسی جوہر کے تابع ہے۔ تو بہر حال اس عین و عرض کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اول (عین) بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر نہیں۔ اور ثانی (عرض) بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر، جبکہ ذات باری اور صفات باری نہ بالذات متحیز ہیں اور نہ ہی متحیز بالغیر ہیں اس لئے کہ حیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں لہٰذا جب ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کسی طرح بھی متحیز نہیں ہیں تو وہ نہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ ہی قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ جب ایسا ہے تو وہ ذات باری اور صفات باری از قبیل "عالم" بھی نہ ہوں گی کیونکہ عالم اعیان و اعراض میں منحصر ہے۔

"بخلاف وجود الجسم فی الحیز الخ" یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے قائم بالذات کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ وہ ممکن کہ اس کا تحیز دوسری شی کے تحیز کے تابع نہ ہو۔ اگر ایسی بات ہے تو پھر ممکنات میں سے کوئی شی بھی قائم بالذات اور جوہر نہ ہوگی اس لئے کہ دنیا کی تمام چیزیں کسی نہ کسی جگہ اور محل میں ضرور واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے جب بھی اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور جگہ میں ضرور ہوگا بغیر محل کے ممکن پایا جا سکتا ہے تو اپنے قیام میں یہ بھی غیر کا محتاج وتابع ہوا تو یہ جوہر کے منافی ہے۔

جواب: بخلاف وجود الجسم الخ سے یہ جواب دیا گیا کہ وجود دو طرح کا ہے (۱) ایک جسم کے وجود کا فی نفس الامر میں ہونا (۲) اور دوسری چیز اس کا کسی حیز ومکان میں ہونا۔ تو ممکنات کا کسی نہ کسی جگہ میں ہونا یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور جوہر کا کسی مقوم ومحل کا محتاج نہ ہونا یہ وجود کی پہلی قسم کے اعتبار سے ہے یہی وجہ ہے کہ جسم جہاں بھی پڑا جائے وہاں سے منتقل ہو سکتا ہے بخلاف عرض کے کہ اس کا صرف ایک ہی وجود ہے اسی وجہ سے اپنے موضوع ومحل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ تو اعتراض کا منشاء دونوں وجودوں میں فرق نہ کرنا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو جیسے اینٹ یا اپنے وجود میں کسی دیوار کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ساتھ لگ کر موجود ہو بلکہ وہ اینٹ دیوار کے بغیر موجود ہو سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذات باری تعالیٰ پر صادق آ رہی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج نہیں ہے۔ اور چونکہ قائم بالذات عین کو کہتے ہیں تو اس تعریف کی رو سے ذات باری تعالیٰ عین میں داخل ہو کر عالم میں داخل ہوگی اور عالم حادث ہے اس سے ذات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالغیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس شی کا دوسری شی کے ساتھ ایسا ربط اور خاص تعلق ہو کہ شی اول کا صفت بننا اور شی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو خواہ موصوف متحیز ہو جیسے بیاض کا جسم سے ایسا گہرا اور خاص تعلق ہے کہ بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا صحیح ہے چنانچہ "جسم ابیض" کہنا صحیح ہے، خواہ موصوف متحیز نہ ہو جیسے صفات باری تعالیٰ ہیں۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف صفات باری تعالیٰ پر صادق آ رہی ہے مثلاً صفات باری میں سے ایک صفت علم ہے اس صفت کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے کہ اس علم کو صفت اور اللہ تعالیٰ کو موصوف بنانا درست ہے چنانچہ "اللہ علیم" کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر چونکہ عرض ہے تو اس تعریف کی رو سے صفات باری عرض ہو کر عالم میں داخل ہو جائیں گی اور عالم حادث ہے تو اس سے صفات باری کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

متکلمین نے فلاسفہ کی ذکر کردہ قائم بالذات وقائم بالغیر کی تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات وقائم بالغیر کی ایسے انداز سے تعریف کی ہے کہ جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آتا ہے اور نہ صفات باری تعالیٰ کا

تیسرا حصہ: "ولیس هذا نزاعاً لفظیاً الخ" یہاں سے شارحؒ صاحب مواقف پر تعریض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف لفظی نہیں ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے کہ بعض لوگوں نے اصطلاح بنالی ہے کہ لفظ جسم کے لئے دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے اور بعض لوگوں نے یہ اصطلاح بنالی ہے کہ لفظ جسم کی ترکیب آٹھ اجزاء سے ہوتی ہے اور ہر فریق کو اپنی اصطلاح مقرر کرنے کا حق ہے یہ بات تو نزاع لفظی میں کہی جا سکتی ہے مگر یہاں نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے یعنی ایسا نزاع ہے کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہے نہ کہ اصطلاح سے وہ بایں معنی کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے آیا اس کے تحقق اور وجود کے لئے دو جزء کافی ہیں یا اس کے ساتھ ابعاد ثلاثہ وغیرہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ نزاع لفظی کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ (۲) دوسرا وہ نزاع لفظی کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہو۔

لہٰذا حقیقتاً شارحؒ کی کلام اور صاحب مواقف کی کلام کے درمیان کوئی منافات نہیں بلکہ تطبیق ممکن ہے بایں معنی کہ صاحب مواقف نے نزاع کا دوسرا معنی مراد لیا ہے کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہے اور شارحؒ نے نزاع لفظی کی پہلے معنی کے اعتبار سے نفی کی ہے کہ جس کا تعلق اصطلاح سے ہے۔

احْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِاَنَّهٗ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ اِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ اَنَّهٗ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزْيَدَ فِي الْجِسْمِيَّةِ۔

ترجمہ: قول اول کے قائلین نے (یعنی دو جزؤں کے جز قائل ہیں) یہ دلیل پیش کی ہے کہ دو (مساوی) جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزء زیادہ ہو جائے تو یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے "اجسم" ہے تو اگر محض ترکیب جسمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا۔

قولہ احتج الاولون بانه يقال الخ یہاں سے شارحؒ جمہور اشاعرہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ جسم کے تحقق اور وجود کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

دلیل: دو جسم ہیں جو مساوی الاجزاء ہیں۔ اب اگر ایک جسم میں ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ دوسرے کے مقابل "اجسم" ہو گیا تو محض ایک جزء کے اضافے سے اجسم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم کے وجود اور تحقق کے لئے محض ترکیب یعنی دو جزء ہی کافی ہیں۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعِظَمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اِسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

ترجمہ: اور اس (دلیل) میں نظر ہے اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے

زیادہ ہونے کے معنی میں ہے۔ بولا جاتا ہے جَسُمَ الشَّیْءُ بمعنی عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَ جُسَامٌ (جیم کے ضمہ کے ساتھ) اور (ہماری) گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

قولہ وفیہ نظر لانہ الفعل الخ اس عبارت میں شارحؒ جمہور شاعرہ کی پیش کردہ دلیل پر اعتراض وارد کر رہے ہیں۔

اعتراض: ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں چل رہی ہے کہ جو جسم اسم ذات ہے اور نہ کہ اسم صفت، اور آپ نے اسم صفت کے بارے میں گفتگو شروع کر دی یعنی اجسم کے بارے میں جو اسم تفضیل کا صیغہ ہے بمعنی زیادہ عظیم اور موٹا ہونا، جب اہل زبان یہ محاورہ بولتے ہیں "ھٰذا اَجْسَمُ مِنَ الْآخَرِ" تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو یہ علی کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے تو نہ یہ مطلب کہ مزید علی تسیع میں دوسرے سے زیادہ ہے تو اس اعتبار سے "اجسم" اسم صفت ہوگا جو جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے ہے جیسے جَسُمَ الشَّیْءُ ای عَظُمَ الشَّیْءُ اور اسی سے صفت مشبہ جسیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے کہ جو اسم ذات ہے نہ کہ اسم صفت۔

اَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ يَعْنِي الْعَيْنَ الَّذِيْ لَا يَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ لَا فِعْلًا وَ لَا وَهْمًا وَلَا فَرْضًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّىٰ۔

ترجمہ: یا وہ (جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً، نہ وہماً اور نہ فرضاً اور وہ جزء لا یتجزیٰ ہے (یعنی وہ جزء ہے کہ جس کی تقسیم نہیں ہوتی)

قولہ او غیر مرکب کالجوھر الخ یہاں ماتن عین کی دوسری قسم بتا رہے ہیں کہ عین یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے، جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو پھر اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ ہوتا ہے جو کسی طرح بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ قسمت وہمی کو اور نہ ہی قسمت فرضی کو۔ یہاں جوہر کی تفسیر ہے جس کو شارحؒ نے بیان فرمایا ہے۔

قسمت فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی شی کے اجزاء خارج میں جدا ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں جو تیز دھاری دار آلہ کے ذریعہ ہوتی ہے یا قسمت کسری کے ساتھ ہوں جو کسی سخت ٹھوس جسم کی ٹکر کے ذریعہ ہوتی ہے جس کو اردو میں توڑنے سے تعبیر کیا جاتا ہے یا تقسیم جھکا دینے سے ہو جس کو تقسیم فرقی کہتے ہیں۔ تو قسمت فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کہ جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے تو قسمت فعلی کی نفی ان تینوں تقسیمات کی نفی کو شامل ہوگی۔

قسمت وہمی۔ قسمت وہمیہ جزئی ہوتی ہے یعنی وہم کسی شی جزئی پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اس میں انفکاک اور جدائی ہے خواہ خارج میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف قوت وہمیہ کا فعل ہے اور قوت وہمیہ جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے چونکہ افعال متناہی ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے۔

اور قسمت فرضیہ۔ وہ قسمت کلیہ ہے یعنی عقل کسی امر کلی پر انقسام و انفکاک کا حکم لگاتی ہے اور تقسیم عقلی غیر متناہی ہوتی ہے بایں معنی کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی کہ جہاں اس کا رکنا ضروری ہو اور اس سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن ہو۔

بعض لوگوں نے قسمت وہمی اور قسمت فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بایں معنی کہ جس طرح قوت وہمیہ متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے عاجز ہے اسی طرح عقل بھی غیر متناہی اجزاء کو بالفعل موجود کرنے سے عاجز ہے۔

وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَ الْجَوْهَرُ اِحْتِرَازًا عَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَا لَا يَتَرَكَّبُ لَا يَنْحَصِرُ عَقْلًا فِي الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اِبْطَالِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ وَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ لِيَتِمَّ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور ماتنؒ نے "وهو الجوهر" نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ وہ شئ جو مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر بمعنی جزء لایتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال تاکہ یہ (حصر) تام ہو۔

قوله ولم يقل وهو الجوهر الخ یہاں سے شارحؒ اس بات کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے "اما مركب" کے بعد "وهو الجسم" کہا ہے اور "او غير مركب" کے بعد "وهو الجوهر" نہیں کہا بلکہ "كالجوهر" کہا ہے۔

جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر "وهو الجوهر" کہہ دیتے تو پھر اس سے یہ ثابت ہوتا کہ شئ غیر مرکب صرف جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ میں منحصر ہے اس صورت میں حکماء کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا کہ ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ بھی تو شئ غیر مرکب ہیں لہٰذا یا تو حصر کا دعویٰ چھوڑ دو یا پھر مذکورہ اشیاء (ہیولیٰ، صورت، عقول، نفوس وغیرہ) کو باطل کرو تاکہ تمہارا حصر صحیح ہو جائے۔ اس لئے ماتنؒ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے "كالجوهر" کہہ دیا تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ ماتنؒ متکلمین کی اصطلاح کے اعتبار سے گفتگو فرما رہے ہیں کہ ان کی اصطلاح کے مطابق شئ غیر مرکب جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ ہے تو اس صورت میں بھی ماتنؒ پر اعتراض نہ ہوتا۔

فائدہ: ہیولیٰ۔ فلاسفہ کے ہاں اس جوہر یعنی مادہ کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس جوہر و مادہ میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسے مثلاً لوہا ہے یہ کبھی چاقو، چھری، کبھی جہاز، کبھی بندوق اور کبھی تلوار کی صورت میں ہوتا ہے مگر ان سب کا مادہ ایک ہی ہے اور وہ لوہا ہے جو جوہر (یعنی مادہ) کہ ان تمام صورتوں میں جاری ہے وہ ہیولیٰ ہے اور جو کیفیت ایک شئ کو دوسری شئ سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔ گویا کہ صورت وہ جوہر ہے جو ہیولیٰ میں حلول کرتی ہے اور ہیولیٰ اس کے لئے محل بنتا ہے۔

عقول: فلاسفہ کے ہاں عقول سے مراد عقول عشرہ ہیں یعنی ان کا عقیدہ باطلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ

کو پیدا فرمایا پھر عقل اول نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان کو پیدا کیا اسی طرح یہ سلسلہ دس تک چلا، اس لئے فرشتے دس اور آسمان نو ہوگئے۔ سات آسمان تو وہ ہیں کہ جنہیں اہل اسلام مانتے ہیں آٹھواں کرسی اور نواں عرش ہے۔ دس فرشتوں کو فلاسفہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو "مجردات" میں سے شمار کرتے ہیں۔

نفوس مجردہ عرف عام و شرع میں روح کو نفس کہتے ہیں۔ اور روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے چند مذاہب ہیں۔ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس روح کے بارے میں سکوت اختیار کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ علم روح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے کہ جس طرح پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر مجرد عن المادہ ہے بدن میں دخول کئے بغیر اس بدن میں تصرف کرنے کا ایسا تعلق ہے کہ جس طرح امیر (حاکم) کا تصرف اپنے اطراف مملکت میں ہوتا ہے۔

وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ لَا وُجُوْدَ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ اَعْنِي الْجُزْءَ الَّذِي لَا يَتَجَزّٰى وَتَرَكُّبُ الْجِسْمِ اِنَّمَا هُوَ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ۔

ترجمہ: اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب محض ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

قولہ وعند الفلاسفۃ الخ فلاسفہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے مانتے ہیں۔

جزء لا یتجزیٰ کے بطلان کی دلیل فلاسفہ کہ جس کو علامہ عبیدی نے قیاس استثنائی کی شکل میں پیش کیا ہے کہ اگر جزء لا یتجزیٰ کا (مقدم) وجود ہوتا تو ایک جزء کو دو جزؤں کے (تالی) درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ مگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا۔

تالی کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزؤں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس میں مطلق دو احتمال ہوں گے۔ بیچ والا جزء دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملنے سے مانع ہوگا یا نہیں اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی وہ اس طرح کہ بیچ والے جزء کا ایک سرا دائیں طرف والے جزء لا یتجزیٰ سے متصل ہے اور بیچ والے جزء کا دوسرا سرا بائیں طرف والے جزء لا یتجزیٰ سے متصل ہے۔ اسی طرح طرفین جزؤں کا ایک ایک سرا بیچ والے جزء کے سروں کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا سرا کسی سے متصل نہ ہوگا تو اس طرح طرفین جزؤں کی بھی تقسیم لازم آئے گی حالانکہ تینوں جزء لا یتجزیٰ یعنی غیر منقسم تھے۔

اور اگر بیچ والا جزء دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملنے سے مانع نہیں تو پھر لازم آئے گا کہ طرفین میں سے اول جزء بیچ والے جزء میں گھس کر دوسرے جزء میں داخل ہوگیا حالانکہ یہ اجزاء جواہر ہیں اور جواہر میں تداخل محال ہے۔ جب بیچ والے جزء کا دونوں جزؤں کے کناروں کو آپس میں ملنے سے مانع نہ ہونا بھی باطل ہوا تو تالی بھی

باطل ہو گئی یعنی ایک جزء کا دو جزؤں کے درمیان فرض کرنا بھی باطل ہو گیا جب تالی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا یعنی جزء لا یتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہو گیا۔

وَالْأَقْوَىٰ أَدِلَّةِ إِثْبَاتِ الْجُزْءِ أَنَّهُ لَوْ وُضِعَتْ كُرَةٌ حَقِيقِيَّةٌ عَلَىٰ سَطْحٍ حَقِيقِيٍّ لَمْ تُمَاسَّهُ إِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ إِذْ لَوْ مَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةً حَقِيقِيَّةً۔

ترجمہ: اور اثبات جزء کی دلیلوں میں سے سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا اس لئے کہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس (سطح) سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

قولہ والاقویٰ ادلۃ اثبات الجزء الخ یہاں سے شارح جزء لا یتجزیٰ کے ثبوت پر دلائل پیش کر رہے ہیں ان میں سے جو قوی تر دلیل ہے اس کو اولاً ذکر فرما رہے ہیں مگر اس سے قبل چند باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ کُرہ کاف کے ضمہ کے ساتھ اور راء کے فتحہ کے ساتھ بغیر تشدید کے ہے لغت میں اس جسم مستدیر (گول جسم) کو کہتے ہیں کہ جس سے بچے کھیلتے ہیں یعنی گیند کو کہتے ہیں جمع اس کی کُرَی و کُرات آتی ہے۔

اصطلاح میں کرہ اس جسم مستدیر کو کہتے ہیں کہ جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور اس کے وسط میں ایک نقطہ فرض کیا جائے اس نقطہ سے سطح مستوی کی طرف نکلنے والے تمام خطوط مساوی اور برابر ہوں یعنی اس طرح ⊛ کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا اس لئے کہ خط نہایت سطح کو کہتے ہیں جبکہ کرہ حقیقی کی سطح کا کوئی منتہی نہیں ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے کہ جس کے تمام اجزاء برابر ہوں اور اس میں اونچ نیچ نہ ہو بلکہ ہموار ہو۔ نیز سطح حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جو طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی انتہا خط ہے اور خط وہ ہے کہ جس کے اندر فقط طول ہو عرض اور عمق نہ ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ جب کسی شی کو سطح مستوی (برابر اور ہموار جگہ) پر رکھا جائے تو جس قدر اس شی کی گولائی زیادہ ہوگی اسی قدر اس کے حصہ کا اس سطح مستوی سے اتصال کم ہی ہوگا۔

اب اس تمہید کے بعد "جزء لا یتجزیٰ" کے ثبوت پر متکلمین کی جانب سے قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو جو جزء (حصہ) اس کرۂ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال کرے گا وہ انتہائی باریک جزء و حصہ ہوگا کہ جو ناقابل تقسیم ہوگا یعنی جزء لا یتجزیٰ ہے۔ اگر بالفرض وہ حصہ جو سطح مستوی سے اتصال کر رہا ہے قابل تقسیم ہو یعنی آگے اس کے اجزاء ہو سکیں کم از کم دو جزء ہوں تو پھر ان کے آپس میں ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ ہم نے کہا تھا کہ کرۂ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا خط کا ہونا محال ہے۔ لہٰذا کرۂ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال ناقابل تقسیم جزء ہی سے ہوگا اور

ناقابل تقسیم جزء، جزء لایتجزیٰ ہے۔

وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَايِخِ وَجْهَانِ الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا إِلَى نِهَايَةٍ لَمْ تَكُنِ الْخَرْدَلَةُ أَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْأَجْزَاءِ وَالْعِظَمُ وَالصِّغَرُ إِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَذٰلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِي۔

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین لا الی نہایہ منقسم ہو تو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں (رائی کا دانہ اور پہاڑ) میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی صرف اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور یہ (قلت و کثرت) صرف متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

قولہ واشھرھا عند المشائخ الخ یہاں سے شارحؒ "جزء لایتجزیٰ" کے اثبات پر مشہور دلیل پیش کر رہے ہیں اور اسی دلیل میں فلاسفہ کے جزء لایتجزیٰ کے بطلان کو باطل کر کے جزء لایتجزیٰ کو ثابت کیا گیا ہے۔

فلاسفہ کا قاعدہ: فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور کوئی عین ایسا نہیں ہے کہ جس کی تقسیم متناہی ہو کر آگے مزید اس کی تقسیم نہ ہو سکے اور ایسے جزء کو جزء لایتجزیٰ کہا جا سکے۔ تو جزء لایتجزیٰ کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے۔

دلیل مشائخ: اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر فلاسفہ کی یہ بات مان لیں کہ ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہے تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ رائی کا دانہ بھی عین ہے اور پہاڑ بھی عین ہے تو تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ان کی تقسیم غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کی بناء پر ان کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اس لئے کہ ایک غیر متناہی چیز کے اجزاء دوسرے غیر متناہی چیز کے اجزاء سے کم یا زیادہ نہیں ہوتے۔ تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ رائی کے دانے کے اجزاء پہاڑ کے اجزاء سے کم نہ ہوں گے جب ایک دوسرے کے اجزاء کم نہ ہوں گے تو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا کیونکہ چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے کم و بیش کے اعتبار سے ہوتا ہے جو یہاں غیر متناہی ہونے کے سبب ایسا نہیں ہے۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بداہۃً باطل ہے لہٰذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے تو جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہوا تو ثابت ہو گیا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں کہ جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے آگے مزید ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء کہ جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے آگے تقسیم نہ ہو سکے وہ جزء لایتجزیٰ ہی کہلاتا ہے۔ تو اس دلیل میں فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزیٰ کو ثابت کیا گیا ہے۔

وَالثَّانِي أَنَّ اجْتِمَاعَ أَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِذَاتِهِ وَإِلَّا لَمَا قَبِلَ الْافْتِرَاقَ فَاللّٰهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْافْتِرَاقَ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعْنَا فِيهِ إِنْ أَمْكَنَ افْتِرَاقُهُ لَزِمَتْ

لَيْسَ الْحُلُوْلُ السَّرْيَانِيُّ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ اِنْقِسَامِهَا عَدَمُ اِنْقِسَامِ الْمَحَلِّ۔

ترجمہ: بہرحال اول تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف ثبوت نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں حلول سریانی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

قولہ اما الاول فلانہ انما یدل علی ثبوت النقطۃ الخ یہاں سے شارحؒ نے دلیل اول کا ضعف اور ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

ضعف یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کیا ہے کہ کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے جو اتصال ہوگا وہ شئ غیر منقسم لا یتجزی پر ہوگا مگر پھر بھی جزء ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں (عند الحکماء)، جزء لا یتجزی کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابل تقسیم جوہر کا نام ہے۔ اس لئے کہ سطح مستوی عرض ہے اس سے کرہ حقیقی کا جو حصہ (یعنی جزء لا یتجزی) اتصال کرے گا وہ بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو "نقطہ" ہی کہتے ہیں۔ تو اس پہلی دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لا یتجزی کا ثبوت ہوا۔

"وھو لا یستلزم الجزء الخ" یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہو گیا تو اس سے جزء لا یتجزی بھی ثابت ہو گیا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے جب نقطہ ناقابل تقسیم ہو کر عرض ہے تو لازمی طور پر اس کا محل جوہر بھی ناقابل تقسیم ہوگا اور وہ محل جوہر جزء لا یتجزی ہے۔ لہٰذا جزء لا یتجزی ثابت ہو گیا۔

جواب: حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) حلول سریانی (۲) حلول طریانی۔

حلول سریانی وہ ہے کہ حال محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہو اور حال کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے جیسے مثلاً روئی میں پانی داخل ہو جائے، پانی حال ہے اور روئی محل ہے تو پانی (حال) روئی (محل) کے ہر ہر جزء میں موجود ہے۔ اسی طرح دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول سریانی ہے۔

حلول طریانی وہ ہے کہ جو اس طرح نہ ہو یعنی حال محل کے ہر ہر جزء میں داخل و موجود نہ ہو۔ تو نقطہ کا حلول محل میں یہ حلول طریانی ہے نہ کہ حلول سریانی۔ اس لئے کہ نقطہ خط (محل) کا منتہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ تو جب ایسا ہے (یعنی نقطہ کا حلول محل میں سریانی نہیں) تو پھر حال (نقطہ) کے ناقابل تقسیم ہونے سے محل (جوہر یعنی جزء لا یتجزی) کا ناقابل تقسیم ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ لہٰذا اس سے نقطہ کا ثبوت ہوا نہ کہ جزء لا یتجزی کا ثبوت ہوا۔

وَاَمَّا الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَا يَقُوْلُوْنَ بِاَنَّ الْجِسْمَ مُتَأَلِّفٌ مِنْ اَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَاَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ

بَلْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْجِسْمَ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَيْسَ فِيْهِ اِجْتِمَاعُ اَجْزَاءٍ اَصْلًا وَ اِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ بِاعْتِبَارِ الْمَقَادِيْرِ الْقَائِمَةِ بِهٖ لَا بِاعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ.

ترجمہ: اور بہرحال دوسری اور تیسری دلیل، پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ وہ (فلاسفہ) یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناہی کو قبول کرنے والا ہے اور جسم میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑا چھوٹا ہونا صرف ان مقادیر کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت وقلت کے اعتبار سے اور افتراق لا الی نہایۃ ممکن ہے تو یہ (تقسیم) جزء لا یتجزی کو مستلزم نہ ہوگی۔

قولہ واما الثانی والثالث فلان الفلاسفۃ الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی دوسری اور تیسری دلیل کی کمزوری اور اس کا ضعف بیان کر رہے ہیں، دوسری دلیل کی بنیاد اس بات پر تھی کہ فلاسفہ کے ہاں ہر شئی کی تقسیم غیر متناہی ہے اور ان کے ہاں جسم غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ نظریہ فلاسفہ کا نہیں ہے بلکہ متکلمین میں سے "نظام معتزلی" کا ہے تو یہ دوسری دلیل فلاسفہ پر حجت نہیں بن سکتی بلکہ آپ کے متکلمین پر حجت ہے۔ فلاسفہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ جسم لا الی نہایۃ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے اور اس جسم میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے بلکہ ہر جسم فی نفسہ متصل واحد ہوتا ہے۔

اور یہ جو دلیل ثانی میں کہا گیا کہ چھوٹا اور بڑا ہونا جسم کا اجزاء کی قلت وکثرت پر مبنی ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہاں چھوٹے یا بڑے ہونے کا مدار اس مقدار پر ہے کہ جو جسم کے ساتھ قائم ہے جس کو کمیت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روٹی کو جب بیلا جاتا ہے تو اجزاء کے اعتبار سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور جب بیلی ہوئی روٹی کو دبایا جاتا ہے تو اجزاء کے اعتبار سے کسی کمی کے بغیر جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

"والافتراق ممکن الخ" یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ تیسری دلیل کا مدار اس بات پر تھا کہ جسم میں بالفعل جتنی ممکنہ تقسیمات ہو سکتی ہیں اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہیں کہ ان کو بالفعل موجود کر دے پھر آگے اس کی تقسیم نہ ہو سکے اس اعتبار سے جسم کا جو آخری حصہ (جزء) باقی بچے گا وہی جزء لا یتجزی ہے۔ (شارحؒ فرماتے ہیں کہ) یہ جزء لا یتجزی تب ثابت ہوگا کہ جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر رک جائیں آگے مزید تقسیم ممکن نہ ہو حالانکہ جسم کی تقسیم کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی، پھر بھی اس سے آگے تقسیم ممکن ہوگی لہذا اس دلیل ثالث سے بھی جزء لا یتجزی ثابت نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا فَلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَلِهٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ اِلَى التَّوَقُّفِ.

ترجمہ: اور بہرحال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب

قائل ہوئے ہیں۔

قولہ واما ادلۃ النفی ایضا الخ یہاں سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے ذکر کردہ دلائل (جزء لا یتجزی کے اثبات پر) کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزء لا یتجزی کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جو مطولات میں موجود ہیں) وہ بھی کمزور ہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فائدہ امام فخر الدین رازیؒ کا نام محمد ہے والد کا نام عمر ہے دادا کا نام حسین ہے کنیت ابو عبداللہ ہے سلسلہ نسب یوں ہے ابو عبداللہ محمد بن عمر بن حسین القرشی۔ آپ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اولاد میں سے ہیں اور زبردست محقق ہیں اور علوم و فنون میں مانے ہوئے امام ہیں معقولات کے اندر جب مطلق "امام" کا لفظ بولا جاتا ہے تو امام رازیؒ ہی مراد ہوتے ہیں۔ ولادت ۵۴۴ھ اور وفات ۶۰۶ھ ہے۔

فان قیل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد نجاة عن کثیر من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهیولی والصورة المؤدیة الی قدم العالم ونفی حشر الاجساد وکثیر من اصول الهندسة المبنی علیها دوام حرکات السموات وامتناع الخرق والالتیام علیها۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ جوہر فرد (جزء لا یتجزی) کے ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے نجات ہے مثلاً ہیولیٰ اور صورت (جسمیہ) کے ثابت کرنے سے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجساد کی نفی کی طرف لے جاتے ہیں اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے (نجات ہے) کہ جن پر آسمان کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق اور التیام کا ممتنع ہونا مبنی (موقوف) ہے۔

قولہ فان قیل هل لهذا الخلاف ثمرة الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: جزء لا یتجزی کے اثبات و ابطال کے بارے میں جو متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس اختلاف کا کچھ ثمرہ بھی ہے یا نہیں؟

جواب: ثمرہ ضرور نکلے گا وہ اس طرح کہ اگر متکلمین جزء لا یتجزی کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے تو پھر حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات یعنی حشر اجساد، حساب کتاب، جنت دوزخ وغیرہ بلکہ پوری شریعت ثابت ہو جائے گی اور اگر اس کا ثبوت نہ ہوا بلکہ جزء لا یتجزی کا ابطال ثابت ہو جائے جیسے کہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے تو پھر لامحالہ جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر و نشر کے انکار کی طرف پہنچائے گی۔ اس صورت میں فلاسفہ پوری شریعت کی نفی میں کامیاب ہو جائیں گے۔

اب رہی یہ بات کہ اگر جزء لا یتجزی ثابت نہ ہو جائے تو پھر جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ہوتے

کی بناء پر عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کی طرف کیسے پہنچائے گی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہیولیٰ کو حادث مانیں گے تو پھر اس کو قدیم ماننا پڑے گا نہ کہ حادث، اس لئے کہ فلاسفہ کے ہاں ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے یہاں کا قاعدہ ہے اس قاعدہ کے تحت اگر ہیولیٰ حادث ہو تو وہ مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ضرور ہوگا وہ مادہ بھی اگر حادث ہو تو پھر وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا علیٰ ھٰذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ لہٰذا ہیولیٰ قدیم ہوا جب ہیولیٰ قدیم ہوا تو صورت جسمیہ جو کہ ہیولیٰ کو لازم ہے وہ بھی قدیم ہوگی کیونکہ لازم و ملزوم کا ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہوتا۔ جب دونوں قدیم ہوئے تو پھر دونوں کا مجموعہ یعنی جسم وہ بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں جب اجسام یعنی محل قدیم ہیں تو لامحالہ اعراض یعنی حال بھی قدیم ہوگا کیونکہ محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس جب دونوں قدیم ہوئے تو عالم بھی قدیم ہوگا کیونکہ عالم، اجسام اور اعراض دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس جب عالم قدیم ہوا تو پھر حشر اجساد کی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر اجساد عالم کے فناء ہونے کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء ہونے کے منافی ہے۔

وَالْعَرَضُ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ بِغَيْرِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ تَبَعًا لَهٗ فِي التَّحَيُّزِ اَوْ مُخْتَصًّا بِهٖ اِخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالْمَنْعُوْتِ عَلٰى مَا سَبَقَ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ تَعَقُّلُهٗ بِدُوْنِ الْمَحَلِّ عَلٰى مَا وُهِمَ فَاِنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ بَعْضِ الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور عرض وہ (ممکن) ہے جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ (قائم) ہو بایں طور کہ وہ غیر کے تابع ہو تحیز میں یا اس (غیر) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر چکی ہے (جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گزر چکا)۔ (قائم بالغیر کا) یہ معنی نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو، اس قول کے مطابق کہ جس کا وہم کیا گیا ہے (یعنی جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے) اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

قولہ والعرض ما لایقوم بذاتہ الخ متن کی تعریف اور اس کی دو قسموں (مرکب و غیر مرکب) سے فارغ ہونے کے بعد ماتن یہاں سے عرض کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جبکہ ماقبل میں شارحؒ نے عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ ذکر کی ہے اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا جو اختلاف تھا اس کو بھی بیان کیا ہے یعنی متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ اپنے تحیز میں غیر کے تابع ہو۔ اور فلاسفہ نے یوں تعریف کی ہے کہ قائم کا مفہوم یعنی غیر کے ساتھ ایسا خاص ربط و تعلق ہو کہ جس کی وجہ سے اس کا نعت (صفت) بننا اور غیر کا منعوت (موصوف) بننا صحیح ہو۔ اسی کا خود شارحؒ حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں "علیٰ ما سبق الخ" کہ اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اس کے بعد شارح "لا بمعنی انہ" سے عرض کی ایک تیسری تعریف (جو بعض لوگوں نے بیان کی ہے) ذکر کر کے اس کا رد فرما رہے ہیں۔

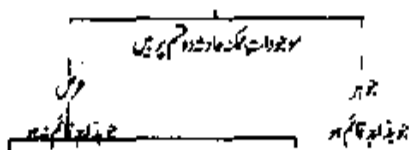
بعض لوگوں نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ جس کا تصور بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) اعراض نسبیہ (۲) اعراض غیر نسبیہ۔ اعراض نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہو جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ۔ اور غیر نسبیہ وہ ہیں کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہ ہو جیسے مثلاً کم اور کیف ہے۔ کم اس مقدار کو کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول کرے۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) منفصل (۲) متصل۔ منفصل وہ عدد کا نام ہے۔ اور متصل اگر اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمانہ ہے اور اگر قبول کرے تو وہ خط، سطح اور جسم تعلیمی ہے۔ پھر مقدار کی تین قسمیں ہیں طول، عرض، عمق۔ اگر مقدار تینوں جہات میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہات میں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ خط ہے اور کیف وہ ہے جو بذاتہ تقسیم کو قبول نہ کرے۔

بہر حال مقصد کلام یہ ہے کہ عرض کی مذکورہ تعریف اعراض نسبیہ کو تو شامل ہے مگر اعراض غیر نسبیہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ بخلاف ان تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے کی ہیں وہ اعراض نسبیہ و اعراض غیر نسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

فائدہ: فلاسفہ کا کہنا ہے کہ تمام موجودات ممکنہ دو قسم پر ہے (۱) جوہر (۲) عرض۔ پھر عرض کی نو قسمیں ہیں (۱) اضافت (۲) متی (۳) این (۴) ملک (۵) فعل (۶) انفعال (۷) وضع (۸) کیف (۹) کم۔

فلاسفہ ان کو مقولات عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں ان میں سے اول سات نسبی ہیں باقی دو غیر نسبی ہیں۔ متکلمین ان میں سے "این" کے علاوہ سب کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہمی قرار دیتے ہیں اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ان مذکورہ چیزوں کا وجود مانا جائے تو پھر ان کے لئے محل ہونا چاہئے۔ پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی پھر اس نسبت کے لئے دوسری نسبت ہوگی علی ھذا القیاس جس سے تسلسل لازم آنے کا جو کہ محال ہے۔

البتہ "این" کو مانتے ہیں کہ جس کو کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی چار قسمیں ہیں اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون جس کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آ رہی ہے۔

بہر حال ہم سہولت کی خاطر عرض کی نو قسموں کا نقشہ پیش کر دیتے ہیں تاکہ ضبط کرنے میں آسانی ہو۔

☆☆☆☆☆☆

موجودات ممکنہ حادثہ دو قسم پر ہیں

جوہر
جو بذاتہ قائم ہو

عرض
جو بذاتہ قائم نہ ہو

نسبی
جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو
جیسے ابوت، اخوت، بنوت وغیرہ

غیر نسبی
جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو
جیسے حرارت، برودت وغیرہ

اضافت   متی   این   ملک   فعل   انفعال   وضع

کیف   کم

متصل
جیسے مقدار، جسم تعلیمی، سطح اور خط

منفصل
جیسے زمانہ

اضافت: وہ نسبت ہے کہ جو کسی دوسری شی کے لحاظ سے عارض ہو جیسے اخوت، بنوت، ابوت وغیرہ

متی: کسی شی کا حصول زمانہ میں جیسے زید کا جمعہ کے دن مسجد میں بیٹھنا

این: کسی شی کا حصول مکان میں جیسے زید کا مسجد میں بیٹھنا

ملک: وہ ہیئت ہے جو کسی شی کو ما احاط بہ کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے قمیص اور عمامہ

فعل: کسی شی کا غیر میں اثر کرنا جیسے قطع (کاٹنا)

انفعال: کسی شی کا غیر کے اثر کو قبول کرنا جیسے انقطاع (کٹنا)

وضع: وہ ہیئت ہے جو شی کو حاصل ہونے والی ہو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے جیسے جسم کو رکوع و قعود کی حالت لاحق ہوتی ہے

کیف: وہ عرض ہے جو بذاتہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (وہ ہیئت کہ جو کسی شی (جسم) کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے رکوع و قعود کی حالت)

کم: وہ عرض ہے جو بذاتہ قابل تقسیم ہو (متصل) جیسے مقدار، جسم تعلیمی، سطح اور وقت (منفصل) جیسے زمانہ۔

☆☆☆☆☆☆

وَيَحْدُثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيفِ اِحْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقِيلَ لَا بَلْ هُوَ بَيَانٌ لِحُكْمِهٖ۔

ترجمہ: اور وہ (عرض) اجسام اور جواہر میں حادث ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے، اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ ویحدث فی الاجسام و الجواهر الخ ماتنؒ فرما رہے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور جواہر میں یعنی جزء لایتجزیٰ کے اندر ہوتا ہے اس لئے کہ عرض بذاتہٖ قائم نہیں ہوتا بلکہ اس کا قیام یا تو جسم کے ساتھ ہوتا ہے یا پھر جزء لایتجزیٰ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اس کے بعد شارحؒ "قیل الخ" سے یہ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ کا یہ فرمان "ویحدث فی الاجسام و الجواهر" یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یعنی اس کی تعریف میں داخل ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے اور مقصود اس عبارت سے صفات باری کو خارج کرنا ہے کیونکہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ ماتنؒ کے قول "والعرض ما لایقوم بذاته" میں "ما" سے صفات باری خارج ہو گئیں کیونکہ "ما" کی تفسیر ممکن سے کی گئی ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے جبکہ صفات باری قدیم ہیں اس لئے یہاں "ویحدث فی الاجسام والجواهر" سے صفات باری کو خارج کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہٰذا یہ قول ضعیف ہے اس کے برخلاف دوسرا قول صحیح ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ماتنؒ کی مذکورہ عبارت "ویحدث الخ" عرض کے حکم کا بیان ہے۔

كَالْأَلْوَانِ وَأُصُولُهَا قِيلَ السَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْخُضْرَةُ وَالصُّفْرَةُ أَيْضًا وَالْبَوَاقِي بِالتَّرْكِيبِ وَالْأَكْوَانِ وَهِيَ الْاِجْتِمَاعُ وَالْاِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ وَالطُّعُومِ وَأَنْوَاعُهَا تِسْعَةٌ وَهِيَ الْمَرَارَةُ وَالْحَرَافَةُ وَالْمُلُوحَةُ وَالْعُفُوصَةُ وَالْحُمُوضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالدُّسُومَةُ وَالتَّفَاهَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ أَنْوَاعٌ لَا تُحْصٰى وَالرَّوَائِحِ وَأَنْوَاعُهَا كَثِيرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا أَسْمَاءٌ مَخْصُوصَةٌ۔

ترجمہ: جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ (رنگ کے اصول) سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سرخی، سفیدی اور زردی بھی ہے اور باقی ترکیب کی وجہ سے ہیں اور (جیسے) اکوان، اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون ہے اور (جیسے) ذائقے۔ اور اس کی انواع نو ہیں: کڑواہٹ اور تیزی اور نمکین اور کسیلا پن اور کھٹا پن اور گساپن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے پھر حاصل ہوتی ہے ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں۔ اور (جیسے) بوئیں اور ان کی انواع بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔

قولہ کالالوان و اصولها قیل السواد و البیاض الخ یہاں سے ماتنؒ عرض کی چند مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

پہلی مثال الوان ہے۔ الوان، لون کی جمع ہے بمعنی رنگ اور اس کے اصول یعنی اصلی رنگ کون کون سے ہیں؟ بعض لوگوں نے سیاہی اور سفیدی کو اصول قرار دیا ہے اور باقی جتنے رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے ان دونوں کے ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگیا پھر اس تیسرے رنگ میں اگر تھوڑی سفیدی ملائی جائے تو پھر چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پھر پانچویں رنگ کا وجود ہوگا علیٰ ہذا القیاس یوں مختلف رنگ بنتے جائیں گے۔

اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رنگ کے اصول پانچ ہیں (۱) سیاہی (۲) سفیدی (۳) سرخی (۴) سبزی (۵) زردی۔ باقی جتنے بھی رنگ ہیں وہ ان اصول کے ملنے سے بنتے ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔

دوسری مثال: جیسے اکوان ہیں اکوان کون کی جمع ہے کون کہتے ہیں کسی شی کے حصول فی المکان کو کہ جس کو فلاسفہ "این" سے تعبیر کرتے ہیں۔ متکلمین کے ہاں کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ کریں:

اجتماع: دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے "اجتماع" کہلاتا ہے۔

افتراق: دو جوہروں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو "افتراق" کہلاتا ہے۔

حرکت: کسی شی کا ایسی جگہ پر ہونا کہ وہ اس سے پہلے دوسری جگہ میں رہ چکی ہو۔ یعنی کسی چیز کا دو وقت میں دو مکان میں ہونا "حرکت" کہلاتا ہے۔

سکون: کسی شی کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اسی مکان میں تھی یعنی کسی چیز کا دو وقت میں ایک ہی مکان میں ہونا "سکون" کہلاتا ہے۔

حرکت میں دو آن ہوتے ہیں اور دو مکان ہوتے ہیں۔ ایک آن سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح ایک مکان سابق اور دوسرا لاحق، اسی وجہ سے متکلمین حضرات حرکت کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ "هو كونان في آنين في مكانين" اس کے برخلاف سکون میں آن دو ہوتے ہیں مگر مکان ایک ہوتا ہے اسی لئے متکلمین سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں "هو كونان في آنين في مكان واحد" حرکت اور سکون کی مثال یوں سمجھیں کہ زید کا قدم ٹھیک پانچ بجے مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں اس کا قدم مسجد سے باہر تھا تو اس کو حرکت کہتے ہیں کیونکہ آن یعنی وقت بھی دو ہیں اور مکان بھی دو ہیں۔ اس کے برخلاف سکون ہے کہ پانچ بجے زید کا قدم مسجد میں تھا اور اس سے اگلے سیکنڈ میں یعنی پانچ بج کر ایک سیکنڈ میں بھی اس کا قدم مسجد میں رہا تو آن دو ہیں مگر مکان ایک ہی ہے۔

متکلمین کے نزدیک سکون بھی وجودی صفت ہے جیسا کہ حرکت وجودی صفت ہے مگر فلاسفہ کے ہاں سکون عدمی

چیز کا نام ہے۔ وہ سکون کی تعریف یوں کرتے ہیں "عدم الحرکۃ عما من شانه ان یتحرک"۔

تیسری مثال: وہ ذائقے ہیں پھر اس ذائقے کی شارح نے نو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مرارہ: بمعنی کڑوا پن اور کڑواہٹ جیسا ایلوے میں ہوتی ہے۔ (۲) حرافۃ بمعنی تیزی جیسا کہ کالی مرچ میں ہوتی ہے۔ (۳) ملوحۃ: بمعنی نمکین جیسا کہ نمک میں ہوتی ہے۔ (۴) عفوصۃ: بمعنی کسیلا پن یعنی زبان پکڑنا جیسا کچا کیلا کھانے کی صورت میں زبان سکڑنے لگتی ہے۔ اور یہی معنی قبض کا ہے یعنی کسیلا پن در حقیقت عفوصۃ اور قبض یا الگ الگ دو ذائقے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں البتہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے وہ یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو باتی ہے۔ اور عفص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو ڈھانپتی ہے اور کھردرا کرتی ہے طبیعت بھی دونوں کی سرد و خشک ہے۔ (۵) حموضۃ: بمعنی ترشی اور کھٹا پن۔ (۶) قبض: اس کا معنی اوپر والی سطر میں ذکر کر دیا گیا ہے۔ (۷) حلاوۃ: بمعنی مٹھاس جیسا کہ شہد میں ہے۔ (۸) دسومۃ: بمعنی چربی جیسا کہ گھی اور مکھن میں۔ (۹) تفاهۃ: بمعنی پھیکا پن جیسا کہ روٹی میں ہے۔ تو اصل ذائقے یہی ہیں باقی ذائقے بے شمار ترکیب سے تیار ہوتے ہیں۔

چوتھی مثال: وہ بوئیں ہیں خواہ خوشبو ہو یا بدبو۔ اور اس کی اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں۔ ان کو ہمیشہ اضافت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو وغیرہ وغیرہ۔

فائدہ: بعض حکماء کا خیال ہے کہ رنگ کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی ہے، مثلاً جو سفیدی ہمیں نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت ہی باریک اجزاء میں شفاف و چمکدار ہوا مل جاتی ہے تو ہمیں سفید رنگ نظر آنے لگتا ہے جس طرح پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتا ہے حالانکہ یہاں سفیدی کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح برف کو دیکھو کہ سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں وہ اجزاء نہایت ہی چھوٹے اور شفاف ہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ جسم سفید ہے۔ سیاہی سفیدی کے برخلاف ہے وہ اس طرح کہ یہاں ہوا اور روشنی جسم کے اجزاء میں زیادہ داخل نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ہمیں جسم سیاہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح جس تالاب کا پانی بہت ہی گہرا ہوتا ہے وہاں ایسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔

بہر حال یہ تقریر بعض حکماء کی ہے جو کہ باطل ہے اور حق یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقۃً وجود حاصل ہے۔

وَالْاَظْهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الْاَكْوَانِ لَا يَعْرِضُ اِلَّا لِلْاَجْسَامِ۔

ترجمہ: اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے (اعراض) ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔

قولہ والاظهر ان ماعدا الخ یہاں سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے صرف تین اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ اکوان یعنی اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون، ان کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے تو جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ کا نہ کوئی رنگ ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو۔ یہ شارح کا مختار ہے کہ

جزو لا یتجزی کا نہ کوئی رنگ ہوتا ہے اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو۔ اس لئے کہ جسم جس قدر بھی چھوٹا ہو جائے حتیٰ کہ جزء لا یتجزی بن جائے تو بھی اس کا رنگ، ذائقہ اور بو ہوتی ہے مگر ہماری حس ان چیزوں کے ادراک کرنے میں ضعیف اور کمزور ہے جس طرح دور سے کسی دقیق چیز کے ادراک کرنے میں ہماری حس ضعیف اور قاصر ہے لہٰذا عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَنَقُولُ الْكُلُّ حَادِثٌ۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہے اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو پھر ہم کہتے ہیں کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔

قولہ واذا تقرر ان العالم اعیان و اعراض الخ جب ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ سب کے سب حادث ہیں جب یہ تمام اشیاء حادث ہیں تو ''عالم'' بھی حادث ہوگا یہی ہمارا دعویٰ ہے کہ ''العالم بجمیع اجزائه مُحْدَثٌ'' یعنی عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُونِ وَالضَّوْءِ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيلِ وَهُوَ طَرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ ذٰلِكَ فَإِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ إِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِهِ فَظَاهِرٌ وَإِلَّا لَزِمَ اسْتِنَادُهُ إِلَيْهِ بِطَرِيقِ الْإِيجَابِ إِذِ الصَّادِرُ عَنِ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ يَكُونُ حَادِثًا بِالضَّرُورَةِ وَالْمُسْتَنِدُ إِلَى الْمُوجِبِ الْقَدِيمِ قَدِيمٌ ضَرُورَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ۔

ترجمہ: بہرحال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدے سے (ثابت) ہے جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) دلیل سے (ثابت) ہے اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں۔ اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذاتہ) نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد (سہارا لینا) واجب لذاتہ کی جانب ایجاب کے طریقہ پر (یعنی واجب لذاتہ کا معلول بنا بطریق ایجاب لازم آئے گا) اس لئے کہ جو چیز کسی سے قصد اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے تو وہ حادث ہوتی ہے ضروری طور پر اور جو کسی قدیم موجب کی طرف مستند ہو (یعنی کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو) تو وہ قدیم ہوگی علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی اعراض کے حدوث کو بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو مشاہدے سے ثابت ہے مثلاً جیسے حرکت اور سکون ہے۔ تاریکی اور روشنی ہے اسی طرح سفیدی اور سیاہی ہے یہ تمام اعراض ہیں اور حادث ہیں اور وہ اس طرح کہ جب کوئی شی ساکن ہوتی

ہے کہ وقت وہ حرکت سے خالی ہوتی ہے اور جب وہ حرکت کرنے لگتی ہے اس وقت وہی سکون سے خالی ہوتی ہے تو جو کوئی چیز جب حرکت کرنے لگتی ہے تو اس وقت عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا نام ہی "حدوث" ہے تو ثابت ہوا کہ حرکت جو کہ عرض ہے حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت روشنی معدوم ہوتی ہے تاریکی زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام "حدوث" ہے تو معلوم ہوا کہ روشنی حادث ہے جو کہ عرض ہے اسی طرح سفیدی کے وقت سیاہی معدوم ہوتی ہے سفیدی کے زائل ہونے پر سیاہی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام "حدوث" ہے تو ثابت ہوا کہ سیاہی حادث ہے جو کہ عرض ہے۔

اور شارح فرماتے ہیں کہ بعض اعراض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسے کہ اعراض مذکورہ یعنی حرکت اور روشنی اور سیاہی کے اضداد یعنی سکون اور تاریکی اور سفیدی ہے اس لئے کہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد سکون معدوم تھی، اسی طرح جب روشنی کا وجود ہو تو اس کی ضد تاریکی معدوم تھی۔ اسی طرح جب سیاہی کا وجود ہوا تو اس وقت اس کی ضد سفیدی معدوم تھی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے کیونکہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہوتا اس لئے کہ قدم اور عدم کے درمیان منافات ہے اور جس پر عدم طاری نہ ہو وہ قدیم ہوتی ہے اور جس چیز پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہوتی بلکہ وہ حادث ہوتی ہے یہ مقدمہ متکلمین اور فلاسفہ کے ہاں متفق علیہ ہے۔

شارح لان القدیم ان کان واجبا سے قدیم اور عدم میں منافات کی دلیل بیان کر رہے ہیں مگر دلیل سے قبل پانچ باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

پہلی بات: واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔

دوسری بات: ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوتا ہے۔

تیسری بات: ممکن کی علت وفاعل کو ممکن ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے اس لئے کہ جب ممکن کی علت بھی ممکن ہوگی تو دوسری بات کے تحت وہ ممکن بھی کسی علت کی محتاج ہوگی اور اگر وہ علت بھی ممکن ہوئی تو پھر وہ بھی کسی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ھذا القیاس اس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہٰذا ہر ممکن کی علت وفاعل واجب لذاتہ ہی ہوگا۔

چوتھی بات: جو چیز کسی علت وفاعل سے اس کے ارادہ واختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ اس شی کا صدور فاعل سے اس کے وجود کی حالت میں نہیں ہو سکتا ورنہ موجود چیز کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ اس چیز کا صدور فاعل سے اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم حدوث کی دلیل ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا جو چیز کسی علت وفاعل سے اس کے ارادہ واختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی۔

چنانچہ فرماتے ہیں "الاعیان لاتخلو عن الحوادث" (یہ صغریٰ ہے) "و کل ما لایخلو عن الحوادث فهو حادث" (یہ کبریٰ ہے) نتیجہ نکلا "الاعیان حادث"۔

اب آگے شارحؒ دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الْأُولٰى فَلِأَنَّهَا لَا تَخْلُوْ عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ۔

ترجمہ: اور بہرحال پہلا مقدمہ، تو وہ اس لئے کہ وہ (اعیان) حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ (حرکت و سکون) دونوں حادث ہیں۔

قولہ اما المقدمة الاولیٰ الخ یہ عبارت صغریٰ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی کیوں نہیں؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ اور متن میں یہ بات گزر چکی ہے کہ حرکات اور سکون جو کہ عرض ہیں حادث ہیں، اس لئے کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے اور جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، چنانچہ حرکت و سکون حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے (جیسا کہ اعراض یعنی حرکت و سکون کا محل اعیان ہے) وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا اعیان سب حادث ہوئے تو صغریٰ مسلم ہے یعنی اعیان حوادث سے خالی نہیں ہیں تو نتیجہ یہ نکلا کہ اعیان حادث ہیں۔

أَمَّا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِأَنَّ الْجِسْمَ وَالْجَوْهَرَ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَإِنْ كَانَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ آخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بِعَيْنِهِ فَهُوَ سَاكِنٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ آخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بَلْ فِيْ حَيِّزٍ آخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِيْ آنَيْنِ فِيْ مَكَانَيْنِ وَالسُّكُوْنُ كَوْنَانِ فِيْ آنَيْنِ فِيْ مَكَانٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: بہرحال (اعیان کا) خالی نہ ہونا ان دونوں (حرکت و سکون) سے، تو یہ اس لئے کہ جسم یا جوہر کسی حیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گزر چکا ہو) اس دوسرے کون سے جو بعینہ اسی حیز میں ہو تو وہ ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی حیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی (مطلب) ہے ان (متکلمین) کے اس قول کا کہ حرکت وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں دو مکانوں میں۔ اور سکون وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں ایک ہی مکان میں۔

قولہ اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الخ ماقبل میں صغریٰ پر جو دلیل "فلانها لا تخلو الخ" سے قائم کی گئی تھی اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب شارحؒ یہاں اس عبارت سے دے رہے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ شئی خواہ جسم ہو یا جوہر فرد ہو، اس کا کسی نہ کسی حیز و مکان میں کون و وجود ضرور ہوگا۔ اب اس کی دو

صورتیں ہیں اگر ایک آن (وقت) میں جسم یا جوہر کا کون ووجود جس حیز ومکان میں ہے اس سے اگلے آن (یعنی دوسرے وقت) میں اس جسم یا جوہر کا کون ووجود دوسرے حیز ومکان میں ہو تو یہ حرکت ہے اور اگر دوسرے آن میں اس جسم یا جوہر کا کون ووجود اسی سابقہ حیز ومکان ہی میں ہے تو یہ سکون ہے، حرکت وسکون کی مثال ماقبل میں ہم نے ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کریں۔ ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں۔
اس تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ حرکت میں دو آن اور دو مکان ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق اور سکون میں دو آن اور ایک ہی مکان ہوتا ہے متکلمین نے حرکت کی جو تعریف کی ہے یعنی "الحرکۃ کونان فی آنین فی مکانین" اور سکون کی تعریف "السکون کونان فی آنین فی مکان واحد" اس کا مطلب بھی یہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ يَجُوزُ أَنْ لَّا يَكُونَ مَسْبُوقًا بِكَوْنٍ آخَرَ أَصْلًا كَمَا فِي آنِ الْحُدُوثِ فَلَا يَكُونُ مُتَحَرِّكًا كَمَا لَا يَكُونُ سَاكِنًا قُلْنَا هٰذَا الْمَنْعُ لَا يَضُرُّنَا لِمَا فِيهِ مِنْ تَسْلِيمِ الْمُدَّعٰى عَلٰى أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْأَجْسَامِ الَّتِي تَعَدَّدَتْ فِيهَا الْأَكْوَانُ وَتَجَدَّدَتْ عَلَيْهَا الْأَعْصَارُ وَالْأَزْمَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جائز ہے کہ اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو (نہ تو اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہ ہوگا۔ جیسے وہ ساکن نہ ہوگا۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعیٰ (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام میں ہے کہ جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار اور زمانے نئے گزر چکے ہوں۔

قولہ فان قیل یجوز ان لا یکون مسبوقا الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض: آپ نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں کہ جو نہ متحرک ہیں اور نہ ہی ساکن ہیں جیسا کہ وہ جسم جو ابھی ابھی پیدا ہوا ہے جس آن میں اس کا وجود ہوا ہے اس آن سے پہلے وہ کسی حیز ومکان میں نہ تھا بلکہ معدوم تھا تو وہ نہ متحرک ہے اور نہ ہی ساکن ہے اس لئے کہ نہ اس کے دو مکان ہیں جس کی وجہ سے وہ متحرک کہلاتا اور نہ ہی ایک مکان میں اس پر دو آن گزرے ہیں (سابق ولاحق) جس کی وجہ سے وہ ساکن کہلاتا۔ تو معلوم ہوا کہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں لہٰذا تمام اعیان کے بارے میں یہ حکم جاری کر دینا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔
جواب: آپ کا یہ اعتراض ہمارے مدعیٰ کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو آپ نے خود ہمارے دعویٰ کو مان لیا کہ اعیان حادث ہیں کیونکہ جس آن میں عین (یعنی جسم) پیدا ہوا ہے اس آن سے قبل وہ عین معدوم تھا اور ماقبل میں یہ

بات گزر چکی ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو سکتا ہو یعنی وہ معدوم ہو تو وہ حادث ہوا کرتا ہے لہٰذا وہ بھی حادث ہوں۔ شارحؒ نے جواب کی وضاحت نہیں فرمائی کیونکہ یہ اعتراض مقصد میں مخل نہیں ہے تاہم ہم نے اس کی وضاحت کر دی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ جیسا کہ شارحؒ فرماتے ہیں ہمارا موضوع بحث وہ اعیان (اجسام) ہیں جن پر سابق و مسبوق ہونا "اکوان" گزر چکے ہوں جس کی دو صورتیں ہیں یا تو کون مسبوق اسی حیز و مکان میں ہوگا کہ جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا پھر کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے۔ حرکت و سکون دونوں حادث ہیں تو ثابت ہوا کہ اعیان (اجسام) حدوث سے خالی نہیں ہیں۔

وَأَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِأَنَّهُمَا مِنَ الْأَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ۔

ترجمہ: اور بہرحال ان دونوں (حرکت و سکون) کا حدوث۔ وہ اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور وہ اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

قولہ وأما حدوثهما فلأنهما الخ یہ "حدوثهما" معتزلی کی دلیل کا دوسرا مقدمہ ہے اس دوسرے مقدمہ کی دلیل شارحؒ فلأنهما من الأعراض الخ سے بیان کر رہے ہیں کہ حرکت و سکون دونوں حادث ہیں اس لئے کہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے اور جس میں بقاء نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے لہٰذا حرکت و سکون دونوں حادث ہیں۔ معتزلی کی دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہو چکے، معتزلی کی دلیل کا پہلا مقدمہ "فلأنهما لا تخلو عن الحركة والسكون" ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول "فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز" سے بیان کی ہے اور معتزلی کی دلیل کا دوسرا مقدمہ "وهما حادثان" ہے جس کی دلیل شارحؒ نے اپنے قول "فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية" سے بیان کی ہے۔ جب دونوں مقدمے ثابت ہو چکے یعنی الأعيان لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان۔ تو نتیجہ یہ نکلا "الأعيان لا تخلو عن الحوادث" اب شکل اول کا کبریٰ باقی رہ گیا ہے جس کو شارحؒ آنے والی عبارت "فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل الخ" سے بیان کریں گے۔ فانتظروا۔

وَلِأَنَّ مَاهِيَّةَ الْحَرَكَةِ لِمَا فِيْهَا مِنَ الْاِنْتِقَالِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ تَقْتَضِيْ الْمَسْبُوْقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْأَزَلِيَّةُ تُنَافِيْهَا وَلِأَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّيْ وَعَدَمِ الْاِسْتِقْرَارِ وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِالضَّرُوْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ مَا جَازَ عَدَمُهُ امْتَنَعَ قِدَمُهُ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت میں اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس (مسبوقیت بالغیر) کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون وہ جائز الزوال (یعنی ممکن الزوال) ہے اس لئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت

کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

قولہ ولان صحة الحرکة الخ یہاں سے شارح حرکت وسکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حرکت وسکون چند وجوہ کی بنا پر حادث ہیں۔ (۱) حرکت وسکون اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں پیدا ہوتے ہی فنا ہو جاتے ہیں باقی نہیں رہتے۔ (۲) حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حالت مثلاً یعنی نرمت سے دوسری حالت یعنی بلوست کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ ہوگی اس سے پہلے والے آن میں وہ دوسری حالت کے ساتھ ہوگی تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا حرکت حادث ہے (۳) حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ رہتا ہے اور جس کا یہ حال ہو وہ حادث ہوتا ہے اور رہا سکون وہ بھی حادث ہے اس لئے کہ وہ ممکن الزوال ہے یعنی وہ زوال کو قبول کرسکتا ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور حرکت وسکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے۔ حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے اور معدوم چیز کا قدیم ہونا محال ہے۔ لہٰذا سکون بھی حادث ہے۔

وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِاَنَّ مَا لَا يَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِي الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِي الْاَزَلِ وَهُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ اور بہرحال دوسرا مقدمہ یعنی اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قولہ واما المقدمة الثانية الخ یہاں سے شارح قیاس کا دوسرا مقدمہ یعنی کبریٰ کی دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ کبریٰ یہ تھا "کل ما لا یخلو عن الحوادث فہو حادث" اس پر دلیل یہ ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل میں ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور عدم اور ازل میں منافات ہے۔ تو لہٰذا کبریٰ ثابت ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ تمام اعیان حادث ہیں۔ جب اعیان و اعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی "عالم" بھی حادث ہوگا۔

وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْحِصَارِ الْاَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْاَجْسَامِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ وَلَا يَكُوْنُ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِيْ يَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَا ثَبَتَ وُجُوْدُهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْاَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْاَعْرَاضُ لِاَنَّ اَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلٰى مَا بُيِّنَ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور (نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے) کہ ایسے ممکن کا وجود ممتنع ہے جو بذات خود قائم ہو اور وہ بالکل متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ کہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ (ہمارا) مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے ممکنات میں سے کہ جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں، اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں اس طریقہ پر کہ جو مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وههنا ابحاث الاول انه لا دليل الخ ابحاث. بحث کی جمع ہے اور بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور شی کو طلب کرنا۔ اس عبارت میں شارح پہلی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ جس میں فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے جو اعیان کو اجسام اور جواہر (صرف دو) میں منحصر کیا ہے اس انحصار پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو مگر متحیز نہ ہو۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے بھی ممکنات ہیں جو قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متحیز نہ ہونے کی بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ ہی جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ۔ یہ قائم بالذات ہونے کی بناء پر عین ہیں اور متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں اور نہ ہی جوہر فرد (جزء لا یتجزیٰ) ہیں تو معلوم ہوا کہ اعیان اجسام وجواہر کے علاوہ اور بھی ہیں تو آپ کا دو میں انحصار کرنا اسی وقت درست ہوتا کہ جب آپ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔

جواب: ہمارا دعویٰ توحید باری وصفات باری کو ثابت کرنا ہے اور اس مقصد کے لئے صرف ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا کافی ہے کہ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں۔ رہا عقول عشرہ اور نفوس مجردہ کے ثبوت کا مسئلہ وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں اور تمہارا (فلاسفہ) نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی قواعد کے خلاف ہونا بڑی کتب میں واضح کیا گیا ہے۔

الثَّانِيْ اَنَّ مَا ذُكِرَ لَا يَدُلُّ عَلٰى حُدُوْثِ جَمِيْعِ الْاَعْرَاضِ اِذْ مِنْهَا مَا لَا يُدْرَكُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهٗ وَلَا حُدُوْثُ اَضْدَادِهٖ كَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوٰتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ وَالْاَشْكَالِ وَالْاِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا غَيْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرَضِ لِاَنَّ حُدُوْثَ الْاَعْيَانِ يَسْتَلْزِمُ حُدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا لَا تَقُوْمُ اِلَّا بِهَا۔

ترجمہ: دوسری بحث (دوسرا اعتراض) یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اس لئے کہ اعراض میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کے اضداد کا حادث ہونا (معلوم ہوتا ہے) جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور شکلیں اور امتدادات (یعنی ابعاد ثلاثہ)

اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض کے اندر مخل نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

قوله الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث الخ یہ دوسری بحث ہے اس کے اندر بھی شارحؒ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں یہ اعتراض حدوثِ اعراض کی اس دلیل پر ہے کہ جس کو شارحؒ نے اپنے قول "اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ" سے بیان کیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل عدم کا طاری ہونا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ ہی دلیل سے۔ مثلاً وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں اور ان کا طول وعرض، عمق اور روشنیاں وغیرہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ ان کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ ہی ان کی اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہٰذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا ہمارے مقصد میں مخل نہیں ہے کہ تمام اعراض حادث ہیں۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور ہم دلیل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ انہی سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو عرض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے فلا اشکال۔

> الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات۔

ترجمہ: تیسری بحث (تیسرا اعتراض) یہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آئے اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا موجود ہونا، بلکہ ازل سے مراد اولیت کا نہ ہونا (یعنی ابتداء کا نہ ہونا) ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (ان کی) بات (قدیم ہونے کی) صرف مطلق

حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہٰذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ انکالث ان الازل لیس عبارۃ عن حالۃ مخصوصۃ الخ یہ تیسرا اعتراض حدوث اعیان کے کبریٰ "وکل مالایخلو عن الحوادث فھو حادث" کی دلیل شارح کے قول "لا مالایخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل" پر ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کبریٰ پر جو دلیل پیش کی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو پھر آپ کا یہ استدلال صحیح ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے کہ جس کے اندر جسم کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی پایا جانا لازم آتا کہ جن حوادث سے جسم خالی نہیں، بلکہ کسی چیز کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا پھر ازلیت سے مراد ہے، حتی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا ہمیشہ ہوتا ہے اور کبھی بھی معدوم نہ ہوتا ہے۔ تو اس میں کیا محال لازم آتا ہے کہ کسی حادث شیٔ کی ابتداء کا سرا نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی۔ انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو "ازلی" مانتے ہیں وہ جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں یعنی وہ کہتے ہیں کہ ہر ہر حرکت جزئی طور پر تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت "لا الی البدایہ" موجود ہے۔ تو خلاصہ یہ ہے کہ ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے جبکہ گفتگو بھی مطلق حرکت کے بارے میں ہو رہی ہے۔

جواب: مطلق کا وجود بغیر مقید کے نہیں ہوسکتا کیونکہ جس طرح کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے مثلاً انسان ایک کلی ہے قطع نظر اپنے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ کے خارج میں موجود نہیں ہوسکتی بلکہ جب بھی انسان خارج میں موجود ہوگا تو زید، عمرو، بکر وغیرہ کی شکل میں ہوگا بعینہ اسی طرح مطلق حرکت بھی کلی ہے اس کا وجود بھی حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں جس کے قائل تم بھی ہو۔ پس جو حرکت مطلقہ (یعنی کلی) ان حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی۔ یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر ہر حرکت جزئیہ کو تو حادث مانا جائے اور حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کو قدیم مانا جائے یہ تو عقل کے خلاف بات ہے۔

قَوْلُهُ: اِنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِيْ حَيِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِي الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِي الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ وَالصَّوَابُ اَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِيْ يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَيَنْفُذُ فِيْهِ اَبْعَادُهُ۔

ترجمہ: چوتھی بحث (چوتھا اعتراض) یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلا ہے جو جسم کو پُر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ (یعنی طول، عرض اور عمق) نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔

قوله الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز الخ یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل "فلان الجسم لايخلو عن الكون فى حيز الخ" پر ہے کہ اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ حیز جسم حاوی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں کہ جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہے اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا تو اس جسم کے لئے بھی دوسرا حیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کے لئے تیسرا حیز چاہئے علی هذا القياس یہ سلسلہ لا الی نہایہ چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے، متکلمین بھی اجسام کا غیر متناہی ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

جواب: آپ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیا ہے جو متکلمین پر حجت نہیں ہے۔ اگر متکلمین بھی حیز کی وہ تعریف کرتے جو آپ نے کی ہے تو آپ کا اعتراض درست تھا مگر متکلمین نے حیز کی یہ تعریف کی ہے کہ ہر جسم کا حیز وہ موہوم خلاء ہے کہ جس کو جسم پُر کرتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔ اس تعریف کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتراض کرتے تو آپ کا اعتراض درست ہوتا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ موہوم خلاء جسم نہیں ہے کہ اعتراض وارد ہو۔

وَلَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَ مَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمُحْدَثَ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَرَجُّحِ اَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ثَبَتَ اَنَّ لَهٗ مُحْدِثًا۔

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم محدث ہے اور (یہ بات) معلوم ہے کہ محدث کے لئے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں (وجود و عدم) میں سے ایک طرف کی ترجیح کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے بغیر مرجح کے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے محدث ہے۔

قوله ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان العالم محدث الخ اس عبارت میں شارحؒ آنے والی عبارت کے لئے تمہید بیان کررہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث و محدث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ

بھی ہمارا مدعی ہے۔

وَقَرِيبٌ مِنْ هٰذَا مَا يُقَالُ إِنَّ مَبْدَأَ الْمُمْكِنَاتِ بِأَسْرِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا إِذْ لَوْ كَانَ مُمْكِنًا لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأً لَهَا۔

ترجمہ: اور قریب اس (مذکورہ دلیل) کے وہ دلیل ہے جو بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کا مبدا ضروری ہے کہ وہ (مبدا) واجب الوجود ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ ہوگا جملہ ممکنات میں سے، پھر وہ ممکنات کیلئے مبدا نہ ہوگا۔

قولہ: وقریب من هذا الخ سے شارحؒ کی غرض باطل والی دلیل یعنی "اذ لو کان جائز الوجود" سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل دی گئی تھی اسکے قریب (واجب الوجود کے اثبات پر) یہاں سے دوسری دلیل کا ذکر ہے مطلب کے اعتبار سے دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہی ہے صرف الفاظ و عبارت کا فرق ہے۔

دلیل: عالم ممکنات میں سے ہے اگر عالم ممکنات کی علت بھی ممکن ہو تو وہ علت ممکنات میں داخل ہو جائیگی جسکی وجہ سے عالم ممکنات کا اپنے لئے علت ہونا لازم آئیگا اسی کو "کون الشیء علة لنفسه" کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا بغیر علت (صانع) کے ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل لہٰذا علت (صانع) کا ممکن ہونا باطل تو علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا یہی ہمارا مدعی ہے۔

وَرُبَّمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ هٰذَا دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ إِلَى إِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَحَدِ أَدِلَّةِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَرَتَّبَتْ سِلْسِلَةُ الْمُمْكِنَاتِ لَا إِلَى نِهَايَةٍ لَاحْتَاجَتْ إِلَى عِلَّةٍ وَهِيَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضَهَا لِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَلِعِلَلِهِ بَلْ خَارِجًا عَنْهَا فَتَكُونُ وَاجِبًا فَتَنْقَطِعُ السِّلْسِلَةُ۔

ترجمہ: اور کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ (مذکورہ) دلیل صانع کے وجود پر بطلان تسلسل کی طرف احتیاج کے بغیر ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے بلکہ یہ (مذکورہ دلیل) بطلان تسلسل کے دلائل میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (بطلان تسلسل کی دلیل) یہ ہے کہ اگر ممکنات کے سلسلہ کو ترتیب دیا جائے غیر متناہی طریقہ پر تو (غیر متناہی ممکنات) محتاج ہونگے کسی علت کی طرف اور وہ جائز نہیں کہ خود وہ سلسلہ ممکنات ہو اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ (سلسلہ ممکنات غیر متناہی) کا بعض ہو بوجہ محال ہونا شئی کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا اور اپنی علتوں کے لئے علت ہونا بلکہ وہ علت ان ممکنات سے خارج ہوگی پس (وہ علت) واجب الوجود ہوگی پس تسلسل ختم ہو جائے گا۔

قولہ: وقد يتوهم ان هذا دليل الخ، علامہ تفتازانیؒ اس عبارت میں صاحب مواقفؒ کے اس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو انکو لاحق ہوا تھا کہ "وقریب من هذا الخ" سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ بطلان

تسلسل پر موقوف نہیں ہے جبکہ واجب الوجود کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل دیئے گئے ہیں وہ سب بطلان تسلسل پر موقوف ہیں مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے کوئی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی علت کا محتاج ہوتا ہے اب علت کیا ہے، عقلاً تین احتمال ہیں معدوم یا ممتنع ہوگی یا ممکن یا واجب الوجود اول دو احتمال باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ممتنع معدوم کو کہتے ہیں جو وجود سے خالی ہوتا ہے اور جو چیز وجود سے خالی ہو وہ دوسری چیز کو وجود دینے کے لئے علت نہیں بن سکتی۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر علت ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی وہ علت بھی اگر ممکن ہوگی تو وہ بھی اپنے وجود میں کسی اور علت کی محتاج ہوگی علیٰ ھذا القیاس یہ سلسلہ الیٰ مالانہایہ چلتا رہے گا یہی تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا علت کا ممکن ہونا باطل، تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ علت واجب الوجود ہوگی یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

صاحب مواقف کہتے ہیں کہ دیکھئے یہاں بطلان تسلسل لازم آیا مگر ماتن والی دلیل "وقریب من ھذا" میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے مگر تسلسل لازم نہیں آرہا جیسا کہ اس دلیل "وقریب من ھذا" کا حاصل یہ ہے کہ عالم ممکن ہے مگر اس کی علت وصانع ممکن ہو تو وہ علت (صانع) ممکنات میں داخل ہو جائیگی جس کی وجہ سے عالم ممکنات کو بغیر علت وصانع کے ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ نیز عالم ممکنات کا اپنے لئے علت وصانع ہونا لازم آئیگا یہ "کون الشیٔ علۃ لنفسہ" ہے یعنی ایک شی کا اپنی ذات کے لئے علت بننا ہے جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا علت وصانع کا ممکن ہونا باطل، تو واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا تو دیکھئے یہاں اس دلیل میں واجب الوجود کا اثبات تو ہو رہا ہے لیکن بطلان تسلسل لازم نہیں آیا۔

لیکن شارح نے اس وہم کو غلط قرار دیتے ہوئے کہا کہ "وقریب من ھذا الخ" والی دلیل میں بھی بطلان تسلسل کی طرف اشارہ موجود ہے۔ وہ کیسے؟ اس سے قبل دو باتیں سمجھ لیں۔

(۱) تسلسل کا معنی ہے کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا، مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلی چیز اپنی بعد والی چیز کے لئے علت ہے مثلاً الف، با، کے لئے علت اور با، تا، کے لئے اور تا، ثا، کے لئے علت وغیرہ ہے۔

(۲) کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئیگا، اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہوگا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا، اب اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو وہ بھی علت کی محتاج ہوگی علیٰ ھذا القیاس، یہ سلسلہ الیٰ مالانہایہ چلتا جائیگا یہی تسلسل ہے، اب اس کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ جس کو علماء تطبیق ثانی

"وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات الخ" سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ مرتب شکل میں موجود ہوں تو پھر اس میں دو احتمال ہیں یا اس مجموعہ ممکنات کی علت یا خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کی علت خود مجموعہ ہو تو "کون الشئ علة لنفسه" کی خرابی لازم آئیگی جو کہ باطل ہے۔

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مجموعہ کا بعض اگر علت ہو تو وہ خود (یعنی مجموعہ) بھی اس مجموعہ ممکنات میں داخل ہے تو اس صورت میں اپنی علت کیلئے علت کا ہونا لازم آئیگا یہ بھی باطل ہے۔ مثلاً الف، ب، ج، د، ہ، و، الخ مجموعہ ممکنات ہے، اب اگر اس مجموعہ کی علت مثلاً الف ہو جو مجموعہ کا بعض ہے لف (علت) بھی ممکن ہو تو وہ علت کا محتاج ہوگا اب اگر اس کی علت مثلاً ب، ہو تو الف کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئیگا، یہ بھی باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا علت کا ممکن ہونا باطل جب دونوں احتمال باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا تو تسلسل باطل ہوا کیونکہ تسلسل ممکنات غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے کا نام ہے۔ لہٰذا صانع کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا جو ممکنات سے خارج ہے اور کسی علت کا محتاج نہیں۔

> وَمِنْ مَشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطْبِيْقِ وَهُوَ اَنْ تَفْرِضَ مِنَ الْمَعْلُوْلِ الْاَخِيْرِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً وَمِمَّا قَبْلَهُ بِوَاحِدٍ مَثَلًا اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً اُخْرٰى ثُمَّ نُطَبِّقَ الْجُمْلَتَيْنِ بِاَنْ نَجْعَلَ الْاَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاُوْلٰى بِاِزَاءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَ بِالثَّانِيْ وَهَلُمَّ جَرًّا فَاِنْ كَانَ بِاِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاُوْلٰى وَاحِدٌ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وُجِدَ فِي الْاُوْلٰى مَا لَا يُوْجَدُ بِاِزَائِهِ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَتَتَنَاهٰى وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَنَاهِي الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَا تَزِيْدُ عَلَى الثَّانِيَةِ اِلَّا بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ وَالزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهِيْ بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ يَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا بِالضَّرُوْرَةِ۔

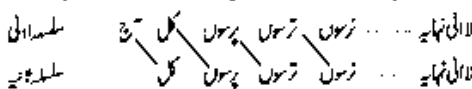
ترجمہ: اور (بطلان تسلسل کے) مشہور دلائل میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تو (اے مخاطب) فرض کرے معلول اخیر سے لے کر غیر نہایہ ایک مجموعہ اور اس سے پہلے بقدر واحد مثلاً الی غیر نہایہ دوسرا مجموعہ پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابلہ میں رکھو اور (پہلے مجموعہ کے) جزء ثانی کو (دوسرے مجموعہ کے) جزء ثانی کے مقابلہ میں رکھو اسی طرح (الی غیر نہایہ) کرتے جاؤ پس اگر (مجموعہ) اولی کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں (مجموعہ) ثانیہ کا کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے مثل ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر (مجموعہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں مجموعہ ثانیہ میں جزء) نہیں پس تحقیق مجموعہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا کہ جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ کا کوئی جزء نہیں پس مجموعہ ثانیہ ختم ہو گیا اور متناہی ہو گیا اور اس سے مجموعہ اولی کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ مجموعہ اولی مجموعہ ثانیہ پر

نہیں بڑھا ہوا مگر تناہی مقدار کے ساتھ اور جو تناہی پر تناہی مقدار کے ساتھ بڑھ جائے تو وہ بھی (یقینا) متناہی ہوتا ہے۔

قولہ من مشہور الادلۃ الخ شارح مذکورہ عبارت میں بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل برہان تطبیق ہے اس کا ذکر کر رہے ہیں۔

☆ اس سے قبل ایک تمہیدی بات سمجھیں کہ قبل میں تسلسل کا معنی بیان کیا تھا کہ غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ ہر پچھلی چیز اپنے مابعد کے لئے علت معدہ بنے۔ علت معدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ دوسری چیز کا وجود ہو مثلاً پرسوں کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو کل گزشتہ کا دن موجود ہوا پھر کل گزشتہ کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو آج کا دن موجود ہوا تو پرسوں گزشتہ کل گزشتہ کی علت ہے اور کل گزشتہ آج کے دن کی علت ہے اور آج کا دن جب تک موجود ہو کر معدوم نہ ہوگا تو آئندہ آنے والے دن کی علت نہ بنے گا اور اسی (آج کے دن) کو معلول اخیر کہتے ہیں۔

برھان تطبیق: ہم معلول اخیر یعنی آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف ایک سلسلہ غیر متناہی فرض کریں گے اور ایک دوسرا سلسلہ غیر متناہی بھی جانب ماضی کی طرف فرض کریں گے جو بقدر واحد سلسلہ اولیٰ سے کم ہوگا یعنی سلسلہ اولیٰ بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد اور کل ہوگا سلسلہ ثانیہ ناقص اور جزء ہوگا یعنی اس طرح۔

لاالی نہایہ …	ترسوں	اترسوں	پرسوں	کل	آج		سلسلہ اولیٰ
لاالی نہایہ …	ترسوں	اترسوں	پرسوں	کل			سلسلہ ثانیہ

آج کی علت کل، کل کی علت پرسوں، پرسوں کی علت اترسوں، اترسوں کی علت ترسوں ہے الخ دونوں میں تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء لائیں گے، اب دو صورتیں ہوں گی یا تو سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء آئیگا یا نہیں، اگر آرہا ہے تو پھر ناقص کا زائد کے برابر اور جزء کا کل کے برابر ہونا لازم آئیگا یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا ہے اور اگر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء نہیں آتا تو سلسلہ ثانیہ رک گیا اور متناہی ہو گیا تو اس صورت میں سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، سلسلہ اولیٰ سلسلہ ثانیہ سے بقدر واحد یعنی صرف ایک فرد کے اعتبار سے زائد تھا اس لئے سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا جس کا نام تسلسل ہے تو دونوں کے متناہی ہونے کی وجہ سے تسلسل باطل ہو گیا۔

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَا هُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهٗ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ اِحْدَاهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَالْاِثْنَيْنِ

> الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال۔

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف اُن چیزوں میں ممکن ہے جو وجود (خارجی) کے اندر داخل ہوں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالصتاً وہمی ہوں اس لئے کہ وہ (چیزیں) وہم کے منقطع (متناہی) ہونے سے منقطع (متناہی) ہو جائیں گی پس اعتراض مراتب عدد کے ساتھ وارد نہ ہوگا بایں طور کہ دو جملوں کو آپس میں تطبیق دیا جائے کہ ایک ان میں سے واحد (ایک) سے شروع ہو کر غیر متناہی اور دوسرا اثنین (دو) سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ (نقض وارد ہوگا) معلوماتِ الٰہیہ اور مقدوراتِ الٰہیہ کے بارے میں اس لئے کہ اول (یعنی معلوماتِ الٰہیہ) زیادہ ہیں مقدوراتِ الٰہیہ سے باوجود اس کے کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ (عدمِ نقض) اس لئے ہے کہ اعداد و معلومات اور مقدورات کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر (عدد یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جا سکے، یہ معنی نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ) وجود (خارجی) میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ محال ہے۔

قولہ وهذا التطبيق الخ شارحؒ نے اس عبارت میں ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے جو برہانِ تطبیق پر کیا گیا ہے۔

اعتراض: اگر برہانِ تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ اجماع کے خلاف ہے حالانکہ اعداد و معلومات و مقدوراتِ الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تینوں اشیاء کا متناہی ہونا اس وقت لازم آئیگا کہ جب برہانِ تطبیق ان میں جاری کی جائیگی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعداد کا ایک سلسلہ غیر متناہی واحد یعنی ایک کے عدد سے شروع کیا جائے اور دوسرا سلسلہ غیر متناہی اثنین یعنی دو سے شروع کیا جائے کہ سلسلہ اولیٰ بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد ہو اور سلسلہ ثانیہ ناقص ہو یعنی اس طرح:

سلسلہ اولیٰ	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	..... الی ما لا نہایہ
سلسلہ ثانیہ	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸		..... الی ما لا نہایہ

اب دو صورتیں ہونگی: (۱) سلسلہ اولیٰ کے ہر عدد کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر عدد آئیگا یا نہیں، اگر آئے تو پھر ناقص (سلسلہ ثانیہ) کا زائد (سلسلہ اولیٰ) کے برابر ہونا لازم آئیگا جو خلافِ مفروض ہے اس لئے کہ سلسلہ اولیٰ بقدر واحد یعنی ایک عدد کے اعتبار سے سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا گیا تھا اور سلسلہ ثانیہ ناقص مانا گیا تھا۔ (۲) اگر سلسلہ اولیٰ کا ہر عدد سلسلہ ثانیہ کے ہر عدد کے مقابلہ میں نہ آئے تو پھر سلسلہ ثانیہ رک گیا یعنی متناہی ہو گیا اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اور چونکہ سلسلہ اولیٰ متناہی

ظاہر ہے کہ وہم ان چیزوں کا تصور ایک محدود متعین وقت تک کر سکے گا اس کے بعد خود بخود اس کے تصور کا سلسلہ رک جائیگا اور متناہی ہو جائیگا علیحدہ سے اس کو باطل کرنے کیلئے اس میں برہان تطبیق جاری کرنے کی حاجت ہی نہ ہوگی۔ اسی طرح مراتب اعداد و معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی کیونکہ برہان تطبیق اُن امور غیر متناہی میں جاری ہوتی ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہوں، آپ نے تینوں (اعداد، معلومات، مقدورات) کے غیر متناہی ہونے کا یہ معنی و مطلب سمجھ لیا ہے کہ مذکورہ تینوں کا کوئی ایسا وجود ہے جو مرتب شکل میں بالفعل خارج میں موجود ہے یہ معنی مراد لینا درست نہیں، بلکہ تینوں کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ تینوں کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے بلکہ اس کے اوپر بھی افراد کا امکان ہو بعنوان دیگر اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ تینوں (اعداد، معلومات اور مقدورات) موجودات خارجیہ میں سے نہیں بلکہ موہومات میں سے ہیں جبکہ برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں چلتی ہے لہٰذا تینوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں۔

وَالْوَاحِدُ يَعْنِي أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَصْدُقَ مَفْهُومُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ إِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَالْمَشْهُوْرُ فِي ذٰلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمُشَارُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَتَقْرِيْرُهُ أَنَّهُ لَوْ أَمْكَنَ إِلٰهَانِ لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِأَنْ يُرِيْدَ أَحَدُهُمَا حَرَكَةَ زَيْدٍ وَالْآخَرُ سُكُوْنَهُ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ مُمْكِنٌ وَكَذَا تَعَلُّقُ الْإِرَادَةِ بِكُلٍّ مِنْهُمَا فِي نَفْسِهِ إِذْ لَا تَضَادَّ بَيْنَ الْإِرَادَتَيْنِ بَلْ بَيْنَ الْمُرَادَيْنِ وَحِيْنَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ الْأَمْرَانِ فَيَجْتَمِعَ الضِّدَّانِ أَوْ لَا فَيَلْزَمُ عَجْزُ أَحَدِهِمَا وَهُوَ أَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَالْإِمْكَانِ لِمَا فِيْهِ مِنْ شَائِبَةِ الْاِحْتِيَاجِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِإِمْكَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمُحَالِ فَيَكُوْنُ مُحَالًا۔

ترجمہ: (واجب الوجود) واحد ذات ہے یعنی عالم کا صانع ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم سچا آئے مگر ایک ہی ذات پر (صادق آتا ہے) اور مشہور اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے درمیان وہ برہان تمانع (کہلاتا) ہے کہ جس کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے (کہ اگر کئی معبود ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا) اس (برہان تمانع) کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہونگے، بایں طور کہ ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا (خدا) اس کے سکون کا (ارادہ کرے) اس لئے کہ ہر ایک یعنی حرکت و سکون بذاتہٖ امر ممکن ہے اور اسی طرح ہر ایک (حرکت و سکون) کے ساتھ بذاتہٖ (دونوں خداؤں کے) ارادہ کا تعلق بھی (ممکن) ہے اس لئے کہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں (حرکت و سکون) حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئیگا، (دونوں چیزیں حاصل) نہ ہونگی (بلکہ ایک چیز حاصل ہوگی) پس ان

میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور یہ حدوث اور ممکن ہونے کی علامت ہے اس لئے نہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے نہ ہی تعدد (صانع) مستلزم ہے امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے، لہٰذا یہ (تعدد صانع) بھی محال ہوگا۔

قوله الواحد الخ ماتن یہاں سے صفات کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں کہ جب صانع عالم کا اللہ اور واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا، اب اس کی صفت واحد (یکتا) ہونے کو ثابت کر رہے ہیں۔ کہ ذات باری یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں نہ ذات میں، نہ صفات میں اور نہ افعال میں۔

"یعنی ان الصانع" سے "والمشهور فی ذلک" تک شارحؒ نے واحد کا معنی بیان کیا ہے "والمشهور فی ذلک" سے آخر عبارت تک اثبات توحید کے سلسلہ میں متکلمین کے یہاں مشہور دلیل یعنی برہان تمانع کو بیان کیا ہے۔

شیخ ابوالحسن الاشعریؒ نے واحد کا معنی بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں مگر ابو العباس القلانسی نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا معدودات میں داخل ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر عدد متناہی ہوتا ہے تو اس سے معدود کا متناہی ہونا ثابت ہوگا تو دل تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا مگر یہ انکار درست نہیں کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو غیر متناہی کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اس کیلئے بے شمار کثرت ثابت ہے تو یہ واضح شرک ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے، اسی وجہ سے ابوالحسن الاشعریؒ کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ ان کا مقصد باری تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے جزئی حقیقی مراد لینا ہے نہ کہ واحد بالنوع یا واحد بالجنس کہ جس کے نیچے افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔ بعض حضرات نے واحد کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ صفت وجوب میں اس کا کوئی شریک نہیں۔

"یعنی ان الصانع الخ" ماقبل میں ماتنؒ نے "والمحدث للعالم هو الله تعالیٰ" کی عبارت ذکر کی تھی کہ صانع عالم وہ اللہ تعالیٰ ہیں پھر شارحؒ نے اس (اللہ تعالیٰ) کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی، پھر ماتنؒ نے اللہ تعالیٰ کو صفت واحد کے ساتھ متصف کیا تو یہ (اللہ تعالیٰ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا) ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا تو شارحؒ "ولا یمکن الخ" سے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم اگرچہ کلی ہے (مفہوم کے بارے میں عقل یہ فیصلہ کرے کہ یہ کثیرین پر صادق آ سکتا ہے) مگر اس کا مصداق صرف ذات باری تعالیٰ ہے کسی اور مفہوم پر یہ صادق نہیں آتا اور نہ ہی اس کا امکان ہے۔

برهان تمانع کی تعریف: اثبات توحید کے لئے منکرین توحید کے سامنے جو تقریر پیش کی جاتی ہے اس میں ایک خاص قسم کا روکنا و مخالفت کرنا ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا نام برہان تمانع رکھ دیا گیا ہے۔
باری تعالیٰ کے فرمان "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں بھی برہان تمانع کی طرف اشارہ ہے جو قول اقناعی

کی شکل میں ہے، "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض ہوگا اسی طرح "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ" مقدم ہے اور "لفسدتا" تالی ہے، "لکنهما لم تفسدا" (تالی کی نقیض کا استثناء ہے) "فلم یکن فیهما آلهة الا الله" (نتیجہ نقیض مقدم ہے)۔

قوله: وتقریرہ یہاں سے شارح برہان تمانع کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو عادۃً تمانع ہوگا یعنی وہ ایک دوسرے کی مخالفت کریں گے مثلاً ایک جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے حرکت وسکون دونوں ممکن ہیں کیونکہ زید جسم ہے ہر جسم میں حرکت وسکون متحقق ہوتے ہیں اور ہر ایک صانع کا (حرکت وسکون میں سے) ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے دونوں کے ارادوں میں کوئی تضاد نہیں، ہاں البتہ دونوں ارادوں کو مراد لینے میں تضاد ہے کہ ایک خدا نے جس وقت زید کی حرکت کا ارادہ کیا اسی وقت میں دوسرے خدا نے زید کے سکون کا ارادہ کیا اب تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) دونوں کی مراد پوری ہوگی یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ۔ لہٰذا دونوں کی مراد کا پورا ہونا محال ہے۔

(۲) کسی کی مراد پوری نہ ہو تو یہ ارتفاع ضدین ہے جو کہ محال ہے جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا کسی کی مراد کا پورا نہ ہونا بھی محال ہے۔

(۳) ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی نہ ہو جس کی مراد پوری نہ ہو تو وہ عاجز ہوا اور عجز حادث ہوتا ہے اور حادث ہونا ممکن کی علامت ہے اور ممکن محتاج ہوتا ہے اور محتاج صانع نہیں ہو سکتا لہٰذا ایک صانع عالم ہوا دونوں کا صانع ہونا باطل ہو گیا۔

هٰذَا تَفْصِيلُ مَا يُقَالُ إِنَّ أَحَدَهُمَا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مُخَالَفَةِ الْآخَرِ لَزِمَ عَجْزُهُ وَإِنْ قَدَرَ لَزِمَ عَجْزُ الْآخَرِ۔

ترجمہ: یہ (برہان تمانع جو وضاحت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے) تفصیل ہے اس کی جو (اجمال کیساتھ) بیان کیا گیا ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر نہ ہو تو اسکا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

قوله هٰذا تفصيل الخ شارح کی غرض مذکورہ عبارت میں برہان تمانع کے اجمال کو بیان کرنا ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ماقبل میں جو میں نے برہان تمانع پر تقریر کی تھی وہ اس (موجودہ) اجمال کی تفصیل تھی ۔ اجمالاً برہان تمانع کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ایک دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو عاجز ہوا عاجز خدا صانع نہیں ہو سکتا اور اگر قادر ہے (مخالفت کرنے پر) کہ اسکو کام کرنے سے روک دے تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہ ہوا لہٰذا ایک صانع عالم ہوا اس برہان تمانع کی تقریر میں جمع وارتفاع ضدین کا کوئی ذکر نہیں آیا اس

لئے یہ برہان تمانع باطل واسطے برہان تمانع سے اجمالی مختصر ہے۔

وَبِمَا ذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ اِنَّهُ يَجُوزُ اَنْ يَتَّفِقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُمْكِنَةٍ لِاسْتِلْزَامِهِمَا الْمُحَالَ اَوْ اَنْ يَمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَيْنِ كَاِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرَكَةَ زَيْدٍ وَسُكُوْنَهُ مَعًا۔

ترجمہ: اور (برہان تمانع کی) تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے سارے اشکالات رفع ہو گئے جو (اس طرح) بیان کئے جاتے ہیں کہ ممکن ہے دونوں (صانع) بغیر مخالفت کرنے کے آپس میں اتفاق کر لیں یا ممانعت اور مخالفت نا ممکن ہو، اس (ممانعت اور مخالفت) کے محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یا دونوں ارادوں کا اجتماع ممتنع ہو جیسا کہ ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور زید کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال) ہے۔

قولہ بما ذکرنا الخ شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔

اعتراض (۱): ممکن ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں آپس میں اتفاق کر لیں اور مخالفت نہ کریں تو دونوں کی مراد ایک ہی ہوگی نہ اجتماع ضدین لازم آئے گا اور نہ ارتفاع ضدین اور نہ ہی کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

جواب: یہ اعتراض برہان تمانع کی تقریر میں "لا مکن بینھما تمانع" کی عبارت سے رفع ہو جائے گا کہ امکان تمانع (مخالفت) امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے، ہم نے "الوقوع بینھما تمانع" نہیں کہا کہ یقینی طور پر دونوں کے درمیان مخالفت ہوگی اگر کہتے تو اس وقت امکان، اتفاق کے منافی ہوتا۔

اعتراض (۲): آپ نے کہا کہ متعدد صانع ماننے سے دونوں کے درمیان امکان تمانع ہوگا مثلاً ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے تو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ اس وقت تمہارے قول کے مطابق اجتماع ضدین یا ارتفاع ضدین یا کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آئے وہ بھی محال ہوتا ہے تو لہٰذا تمانع محال ہوا کیونکہ اس تمانع کی وجہ سے اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین اور کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے لہٰذا تمانع باطل ہو گیا۔

جواب: یہ اعتراض شارح کی عبارت "لان کلا منھما فی نفسہ امر ممکن" سے ختم ہو جائے گا وہ اس طرح کہ زید جسم ہے اس میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں، ہر صانع کا زید کی حرکت و سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے، تو یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے یہی تمانع ہے تو تمانع باطل کیسے ہوا بلکہ ممکن ہوا۔

اعتراض (۳): جس طرح ایک ہی صانع کا زید کی حرکت کا اور اسی وقت زید کے سکون کا ارادہ کرنا محال ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے تمانع کی مثال میں ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور اسی وقت دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا

بھی محال ہو جو محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہوتا ہے لہٰذا امتناع محال ہوا۔

جواب: یہ اعتراض علامہ تفتازانی کی عبارت "لا لا تمانعهما لو اتفقا" سے رفع ہو جائے گا کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع یا اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہو کیونکہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور سکون کا محل دوسرا صانع ہے اگر دونوں کا محل ایک ہوتا تو تضاد ہوتا۔ ہاں البتہ دونوں کی مرادوں میں تضاد ہے کہ جس وقت ایک صانع نے زید کی حرکت مراد لی اسی وقت دوسرے صانع نے زید کے سکون کو مراد لیا یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ إِقْنَاعِيَّةٌ وَالْمُلَازَمَةُ عَادِيَّةٌ عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابِيَّاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانُعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ بیشک باری تعالیٰ کا فرمان "لو كان فيهما" (الآیہ) حجت اقناعیہ ہے اور ملازمہ عادیہ ہے اس طریقہ پر جو خطابیات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی اور تمانع (مخالفت) کے پائے جانے کی اسی کی طرف باری تعالیٰ کے فرمان "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔

قوله واعلم الخ: اس عبارت کی تشریح سے قبل دو تمہیدی باتیں سمجھ لیں۔

(۱) قیاس خطابی: اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری طور سے عوام الناس کے ہاں معتبر ہوں، یہ قیاس مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اس کو خطابی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کو خطباء حضرات اپنے وعظ میں استعمال کرتے ہیں۔

(۲) حجت کی دو قسمیں ہیں (۱) حجت اقناعی (۲) حجت قطعی

(۱) حجت اقناعی: وہ دلیل ہے جو مقدمات غیر یقینیہ سے مرکب ہو، اس کو ملازمہ عادیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم و تالی کا آپس میں لزوم عادۃً ہوتا ہے نہ کہ ضروری اور یہ مفید ظن ہوتی ہے۔

(۲) حجت قطعی: وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو، اس کو ملازمہ یقینیہ بھی کہتے ہیں اس لیے کہ مقدم و تالی کا آپس میں لزوم ضروری ہوتا ہے اور یہ مفید یقین ہے۔

اب شارح فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت اقناعی ہے نہ کہ حجت قطعی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے۔ اول صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کا آپس میں لزوم قطعی نہیں بلکہ عادۃً ایسا ہو جاتا ہے تعدد الٰہ کے وقت فساد ضروری نہیں ہو جاتی (حجت قطعی کی) صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الٰہ اور فساد لازم ملزوم ہیں، تعدد کے وقت فساد کا ہونا ضروری و لازم ہے، تو آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے جیسا کہ آیت مبارکہ "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ

ہونے کی علامت ہے۔

تلازم عادی: عادۃً ایسا ہوتا ہے کہ تعدد کی صورت میں فساد ممکن ہوتا ہے نہ کہ ضروری۔

> لَا يُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكَوُّنِهِمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ صَانِعَانِ لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ فِي الْأَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا صَانِعًا فَلَمْ يُوجَدْ مَصْنُوعٌ لِأَنَّا نَقُولُ إِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَا يَسْتَلْزِمُ إِلَّا عَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمَصْنُوعِ عَلَى أَنَّهُ يَرِدُ مَنْعُ الْمُلَازَمَةِ إِنْ أُرِيدَ عَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ انْتِفَاءِ اللَّازِمِ إِنْ أُرِيدَ بِالْإِمْكَانِ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ (آیت مذکورہ میں) ملازمہ قطعی ہے اور مراد (آسمان و زمین) دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم تکون ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع (توافق) ممکن ہوگا پھر کوئی صانع نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی مصنوع پایا جائے گا، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ امکان تمانع مستلزم نہیں ہوتا مگر صانع کے عدم تعدد کو اور وہ مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں۔ علاوہ ازیں ملازمہ (قطعیہ) کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر "لَفَسَدَتَا" میں فساد کا معنی عدم تکون بالفعل مراد لیا جائے اور لازم (تعدد الٰہ) کے انتفاء کے تسلیم نہ کرنے کا اعتراض وارد ہوگا اگر فساد سے عدم تکون بالامکان مراد لیا جائے۔

قولہ لا یقال الملازمۃ الخ یہاں سے شارح کی غرض اپنے اوپر ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔

اعتراض: "لَفَسَدَتَا" میں فساد سے مراد عدم تکون بالفعل ہے نہ کہ فساد بالامکان ہے، کیونکہ فساد کا معنی ہے عدم تکون یعنی وجود و کون کا نہ ہونا، آیت مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر دو صانع ہوتے تو پھر زمین و آسمان کا وجود نہ ہوتا مگر تالی باطل ہے کیونکہ زمین و آسمان کا وجود ہے لہٰذا مقدم (تعدد الٰہ) بھی باطل ہے تو دونوں یعنی تعدد اور عدم وجود السموات والارض میں ملازمہ قطعی ہوا نہ کہ اقناعی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعدد صانع تمانع کے امکان کو لازم ہے، کیونکہ دو صانع کی صورت میں ایک جو کام کرنا چاہے گا تو دوسرا اس کو روکے گا نتیجۃً ایک بھی صانع و خالق نہ بن سکے گا جب کوئی ایک صانع نہ ہوگا تو کسی کی بنائی ہوئی چیز کا وجود بھی نہ ہوگا حالانکہ متعدد بے شمار مصنوعات و مخلوقات کا وجود ہے تو ثابت ہوا کہ تعدد صانع قطعی طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہوا اور امکان تمانع انتفاء مصنوع و مخلوق کو مستلزم ہوا تو لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے تو تعدد صانع، انتفاء مصنوع و مخلوق کو مستلزم ہوا تو تعدد اور انتفاء مصنوع و مخلوق کے درمیان ملازمہ قطعی ہوا نہ کہ اقناعی، لہٰذا آیت مذکورہ تعدد الٰہ کی نفی پر حجت قطعی ہوئی نہ کہ حجت اقناعی۔

جواب (۱): "لانا نقول الخ" آپ نے امکان تمانع سے انتفاء مصنوعات و مخلوقات پر استدلال کیا ہے یہ درست نہیں کیونکہ انتفاء مصنوع و مخلوق کیلئے وقوع تمانع ضروری ہے امکان تمانع کافی نہیں، لہٰذا امکان تمانع سے صرف صانع کا عدم

دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہو جیسے قعود اور جلوس، یہاں واجب اور قدیم (دونوں) کے مفہوم میں تغایر ہے نہ کہ اتحاد اس لیے کہ واجب کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود ذاتی ہو غیر کے عطا کا نتیجہ نہ ہو اور جس کے وجود کی کوئی ابتدا نہ ہو۔
اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو تو دونوں کے مفہوموں میں تغایر ہے لہذا ترادف کا قول کرنا درست نہیں۔

نیز شارح فرما رہے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں بلکہ تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے کہ آیا واجب اور قدیم میں نسبت تساوی کی ہے یا نہیں؟ دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں، جیسے ناطق اور ضاحک ان دونوں میں نسبت تساوی کی ہے جبکہ ان میں ترادف نہیں۔

(۲) جمہور حضرات کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے واجب اخص مطلق ہے اس لیے کہ وہ صرف ذات باری پر صادق آتا ہے نہ کہ صفات باری پر، اور قدیم اعم مطلق ہے اس لیے کہ وہ ذات باری پر بھی صادق آتا ہے اور صفات باری پر بھی، کیونکہ ذات باری بھی قدیم ہے اور صفات باری بھی قدیم ہیں اور اگر واجب صفات باری پر بھی صادق آئے تو پھر تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے کیونکہ توحید کا معنی ومطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ذات ہے نہ کہ متعدد۔ تیسرا قول اگلی عبارت میں آ رہا ہے۔ فانتظروا۔

تیسرا حصہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جس طرح واجب کا اطلاق صفات باری پر درست نہیں کیونکہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اسی طرح قدیم کا اطلاق بھی صفات باری پر صادق نہ آنا چاہیے ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا (چونکہ صفات بہت ہیں) یہ بھی توحید کے منافی ہے۔

جواب: ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آ رہا بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے جو کہ محال نہیں ہے۔

وَفِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ كَالْإِمَامِ حَمِيْدِ الدِّيْنِ الضَّرِيْرِ وَمَنْ تَبِعَهُ تَصْرِيْحٌ بِأَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهُ، وَاسْتَدَلُّوْا عَلٰى أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ قَدِيْمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ لَكَانَ جَائِزَ الْعَدَمِ فِيْ نَفْسِهٖ فَيَحْتَاجُ فِيْ وُجُوْدِهٖ إِلٰى مُخَصِّصٍ فَيَكُوْنُ مُحْدَثًا إِذْ لَا نَعْنِيْ بِالْمُحْدَثِ إِلَّا مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهُ بِإِيْجَادِ شَيْءٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور بعض متاخرین جیسے امام حمید الدین الضریر اور ان کے متبعین کی کلام میں (اس بات کی) تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انہوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہو وہ واجب لذاتہ ہو گی یہ دلیل پیش

کی کہ اگر وہ (قدیم) واجب لذاتہ نہ ہو تو اس کا عدم ممکن یا نہ ہوگا پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کا محتاج ہوگا پھر وہ (اس صورت میں) حادث ہوگا اس لیے کہ ہم محدث سے کوئی (معنی) مراد نہیں لیتے مگر وہ چیز کہ جس کے وجود کا تعلق دوسری شی کے ایجاد کے ساتھ ہو۔

قوله لی کلام فلیح اس عبارت میں تیسرے قول کا ذکر ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت تساوی کی ہے جس کے قائل امام حمید الدین الضریر اور ائمہ متبعین حضرات ہیں کہ ہر واجب قدیم ہے اور ہر قدیم واجب لذاتہ ہے لہٰذا صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہ ہیں جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی۔ اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر قدیم واجب لذاتہ نہ ہو تو پھر جائز العدم یعنی ممکن ہوگی (کہ جس کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں) پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص و مرجح کی محتاج ہو گی کہ جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیکر موجود کرے اور جو چیز اپنے وجود میں کسی مخصص و مرجح کی محتاج ہو تو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ محدث کے معنی ہی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شی کے ایجاد پر موقوف ہو بہر حال اس صورت میں قدیم کا حادث ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا قدیم کا ممکن ہونے کی صورت میں حادث ہونا جو لازم آتا تھا باطل ہوا۔ لہٰذا قدیم کا واجب لذاتہ ہونا ثابت ہو گیا۔

> ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ۔

ترجمہ: پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے (اور صفت بھی عرض ہونے کی وجہ سے ایک معنی ہے) تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا (اور یہ محال ہے) تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے اپنے بقاء کیساتھ کہ وہ (بقاء) عین صفت ہے۔

قوله ثم اعترضوا الخ صفات کو واجب کہنے والے فریق نے خود اپنے اوپر اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض سے قبل ایک تمہیدی بات ہے وہ یہ ہے کہ:

☆ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کیساتھ لگ کر موجود ہو الگ موجود نہ ہو تو متکلمین حضرات اس کو "معنی" سے اور فلاسفہ اسکو "عرض" سے تعبیر کرتے ہیں جیسے صفات باری، ذات باری کیساتھ (جو کہ موصوف ہے) لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفات باری از قبیل معنی ہوں گی عند المتکلمین۔

اعتراض: جب ہم نے صفات باری کو واجب لذاتہ مانا ہے (یعنی جس کا عدم محال ہو اور بقاء ضروری ہو) تو ان کا بقاء بھی ماننا ہوگا اور بقاء بھی ایک معنی ہے اور صفت باری بھی ایک معنی ہے تو قیام المعنی بالمعنی (عند المتکلمین) اور قیام العرض بالعرض (عند الفلاسفہ) لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

صفات باری دونوں پر ہے پھر ان حضرات پر اعتراض کیا گیا تھا کہ صفات باری قدیم ہو کر واجب لذاتہ نہیں تو ممکن ہوں گی ممکن حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا صفات باری حادث ہوئیں حالانکہ آپ نے ان کو قدیم کہا ہے اور قدیم حادث کے منافی ہے تو اس اعتراض کا ان حضرات نے جواب دیا ہے، جواب سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) قدیم بالزمان (۲) قدیم بالذات (۱) حادث بالزمان (۲) حادث بالذات

قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔

قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔

حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس پر عدم طاری ہوا ہو، یہ حادث بالزمان قدیم بالزمان کا مقابل ہے۔

حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو یہ حادث بالذات، قدیم بالذات کا مقابل ہے۔

جواب: اعتراض سے بچنے کیلئے ان حضرات نے یہ جواب دیا کہ صفات باری قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہیں اس طرح کہ وہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی ان پر عدم طاری نہ ہونے کی وجہ سے) قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہونے کی وجہ سے حادث بالذات ہیں۔ لہٰذا اب قدیم کا ممکن و حادث ہونا لازم نہیں آیا جو دونوں میں منافات کو ثابت کرتا ہے اس لیے کہ قدیم ہونا ایک اعتبار سے اور حدوث ہونا دوسرے اعتبار سے ہے اس میں کوئی منافات نہیں۔

شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ قدیم اور حدوث کی زمانی اور ذاتی کیطرف تقسیم کرنا یہ فلاسفہ کا مذہب ہے نہ کہ متکلمین کا، متکلمین کے ہاں یہ تقسیم معتبر نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہٰذا دونوں میں منافات ہے اب صفات کو قدیم اور حادث کہنا اجتماع نقیضین کا حکم لگانا ہے یہ ہرگز درست نہیں نیز فلاسفہ کا مذہب اپنانے سے بہت سارے اسلامی اصولوں کو ترک کرنا بھی لازم آئے گا، چند اسلامی قواعد یہ ہیں۔

(۱) پہلا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہر چیز اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہوتی ہے۔

(۲) ہر چیز اللہ تعالیٰ کے ارادے سے صادر ہو وہ فاعل مختار (اللہ تعالیٰ) کا معلول کہلاتی ہے اور وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

(۳) کسی چیز کا بلا ایجاب یعنی بلا اختیار صادر ہونا نقص و عیب ہے۔

اب اگر صفات باری کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہتے ہیں تو ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے، وہ اس طرح لازم آتا ہے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں۔

☆ یا تو ان کا صدور ذات باری سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا تو ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم

(۱) وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے توحید ہے۔ اس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں، لہٰذا ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔

(۲) وہ صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجودِ صانع، علمِ صانع وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شریعت دے کر مبعوث فرمانا اسی وقت ممکن ہوگا کہ جب نزولِ شریعت کا وجود ہو اور وہ شریعت و رسل کے بارے میں علم رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ اور ہماری مراد ایسے مواقع پر ایسی صفات ہوتی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہوتا جیسے توحید وغیرہ، لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہے گا۔

لَيْسَ بِعَرَضٍ لِأَنَّهُ لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهِ بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ يُقَوِّمُهُ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا وَلِأَنَّهُ يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ وَإِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًى قَائِمًا بِهِ فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحَيُّزَهُ تَبَعٌ لِتَحَيُّزِهِ وَالْعَرَضُ لَا تَحَيُّزَ لَهُ بِذَاتِهِ حَتَّى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهُ بِتَحَيُّزِهِ۔

ترجمہ: (وہ صانعِ عالم) عرض نہیں ہے، اس لیے کہ عرض بذاتہ قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لیے کہ عرض کا بقاء ممتنع ہے، ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا پس قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لیے کہ کسی شی کے ساتھ عرض کے قیام کا معنی یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شی کے تحیز کے تابع ہو اور عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی تحیز کے ساتھ متحیز ہو جائے۔

قولہ لیس بعرض الخ ماتن جب صفاتِ ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے۔ اب یہاں سے صفاتِ سلبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں، پہلی صفتِ سلبیہ یہ ہے کہ صانعِ عالم عرض نہیں ہے۔

شارحؒ نے "لانہ" سے "فیکون ممکنا" تک پہلی دلیل بیان کی ہے کہ صانع عرض نہیں ہے۔

پہلی دلیل: اگر ذاتِ باری کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض خود بذاتہ قائم نہیں رہتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھے تو اس صورت میں ذاتِ باری کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور محتاجی ممکن اور حادث ہونے کی علامت ہے تو ذاتِ باری ممکن اور حادث ہوگی جبکہ ماقبل میں ذاتِ باری کا ممکن ہونا باطل کیا گیا اور واجب الوجود ہونا ثابت کیا گیا، اس لیے ذاتِ باری عرض نہیں۔

دوسری دلیل: "ولانہ یمتنع بقاؤہ الخ" یہاں سے ذاتِ باری کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ عرض کا بقاء ممتنع (محال) ہے اگر ذاتِ باری کو عرض مانیں تو اس کا بقاء بھی محال ہوگا حالانکہ ذاتِ باری کا بقاء ضروری ہے لہٰذا ذاتِ باری عرض نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر عرض کا بقاء تسلیم کر لیا جائے تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لیے کہ

عرض بھی ایک معنی ہے (ماقبل میں معنی کی تعریف ذکر کی گئی ہے) اور بقاء بھی ایک معنی ہے جب بقاء عرض کیساتھ قائم ہوگا تو پھر قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا۔

''لان قیام العرض الخ'' سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے، اس لیے کہ عرض کا کسی شی کیساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ متقوم (عرض) کا تحیز مقوم (شی) کے تحیز کے تابع ہو جائے، جب کہ عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں تو پھر دوسری چیز عرض کے تحیز کے تابع کس طرح ہو جائے گی، اس لیے قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنًى زَائِدٌ عَلٰى وُجُوْدِهٖ وَاَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحَيُّزِ وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَعَدَمُ زَوَالِهٖ وَحَقِيْقَتُهُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةِ اِلَى الزَّمَانِ الثَّانِيْ۔

ترجمہ: اور یہ (دلیل ثانی) مبنی ہے اس بات پر کہ شی کا بقاء اس کے وجود پر ایک زائد معنی ہے اور اس پر کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق بات یہ ہے کہ بقاء وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور اس بقاء کی حقیقت وجود ہے دوسرے زمانے کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

قوله هذا مبنى على ان بقاء الشيء الخ یہاں سے شارحؒ نے دلیل ثانی پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کی دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر ہے اور دونوں غلط ہیں۔

(۱) عرض کے باقی رہنے کی صورت میں بقاء کا عرض کیساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ بقاء (قائم) عرض (ما قام بہ) سے زائد اور الگ چیز ہے یعنی بقاء الگ چیز ہے اور عرض الگ چیز ہے (یعنی وجود)۔

(۲) دوسرا مقدمہ ''وان القیام'' سے ہے، قیام المعنی بالمعنی کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام العرض کا معنی یہ ہے کہ قائم ہونے والی شی یعنی بقاء دوسری شی (عرض) کے تحیز کے تابع ہو۔

یہ دونوں مقدمے ہمیں تسلیم نہیں لہٰذا دلیل ثانی کالعدم ہوگی۔

شارحؒ ''والحق'' سے آخر تک مقدمہ اولی کو رد فرما رہے ہیں اور مقدمہ ثانیہ کو آگے آنے والی عبارت ''وان القیام هو الاختصاص'' سے رد کریں گے، علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ شی کا بقاء شی کا عین وجود ہے، بقاء وجود سے زائد و الگ نہیں ہے بلکہ وجود جب مستمر اور برابر رہتا ہو تو اس کو بقاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعنوان دیگر شی کا جس آن میں عدم سے وجود کی طرف خروج و حدوث ہوتا ہے تو اس آن و زمانہ کے اعتبار سے یہ حدوث و وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو یہی وجود بقاء کہلاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے، بقاء عرض اور عرض الگ الگ چیزیں نہیں بلکہ شی واحد ہیں۔

وَمَعْنٰى قَوْلِنَا وُجِدَ وَلَمْ يَبْقَ اَنَّهٗ حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وُجُوْدُهٗ وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِيْ۔

ترجمہ: اور ہمارے قول "وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ" کا معنی یہ ہے۔ وہ چیز پیدا ہوئی (یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی) لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا دوسرے زمانے میں ثابت نہ رہی۔

قولہ ومعنی قولنا وجد الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے بقاء کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شی واحد کہا ہے حالانکہ تمام عقلاء نے لوگوں کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے "وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ" یعنی ایک چیز پائی گئی مگر باقی نہ رہی، یہ قول تب صحیح ہے گا جبکہ وجود اور بقاء الگ الگ چیزیں ہوں اگر یہ دو واحد ہوں گی تو پھر "وُجِدَ فَلَمْ یُوجَدْ" کے معنی میں ہوگا جس میں صریح تناقض ہے کیونکہ پہلے شی کا اولاً اثبات کیا گیا اور پھر اس کی نفی کی گئی ہے۔ اثبات و نفی کا اجتماع لازم آیا یہی صریح تناقض ہے لہٰذا بقاء الگ چیز ہے اور وجود الگ چیز ہے۔

جواب: "وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ" کا معنی ہے "انه حدث فلم یستمر وجوده" یعنی آن و زمانہ اول میں وہ چیز پائی گئی اگلی آن وقت زمانے میں اس کا وجود برقرار نہ رہا صریح تناقض تب ہوگا جب اثبات اور نفی دونوں کا زمانہ و آن ایک ہی ہو یہاں اثبات زمانہ اول میں اور نفی زمانہ ثانی میں ہے۔ لہٰذا تناقض نہیں، تو ثابت ہو گیا کہ وجود اور بقاء دونوں شی واحد ہیں۔

> وَاِنَّ الْقِیَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ بِذِی کَمَا فِی اَوْصَافِ الْبَارِیْ تَعَالٰی فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَلَا تَحَیُّزَ بِطَرِیْقِ التَّبَعِیَّةِ لِتَنَزُّهِهٖ تَعَالٰی عَنِ التَّحَیُّزِ۔

ترجمہ: اور (حق بات یہ ہے) کہ قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسا کہ صفات باری میں اس لیے کہ وہ (صفات باری) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ تبعیت کے طریقے پر تحیز نہیں، اللہ تعالیٰ کے تحیز سے پاک ہونے کی وجہ سے۔

قولہ وان القیام الخ اس کا عطف "والحق ان البقاء" پر ہے۔ قبل میں شارح نے دلیل ثانی کی بنیاد دو مقدموں پر بتائی تھی مقدمہ اولیٰ کو رد کر کے حق بات اس کے بارے میں بتائی تھی اب یہاں سے مقدمہ ثانیہ کو رد کر کے حق بات اس کے متعلق ذکر کر رہے ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ قیام الشی کا یہ معنی بیان کرنا کہ قائم ہونے والی شی (بقاء) دوسری شی (عرض) کے تحیز کے تابع ہو درست نہیں ورنہ صفات باری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری کے تابع ہیں تو اس صورت میں صفات اور ذات باری کا تحیز ہونا لازم آئے گا حالانکہ ذات باری اور صفات کسی طرح بھی تحیز نہیں، تعالیٰ عن ذالک علوًا کبیرًا۔

حق بات یہ ہے کہ قیام کا معنی ہے اختصاص ناعت، یعنی ایک شی کا دوسری شی کے ساتھ ایسا خاص تعلق واختصاص ہو کہ شی اولیٰ کا موصوف بننا اور شی ثانی کا صفت بننا صحیح ہو مثلاً "جِسْمٌ اَسْوَدُ" میں سواد کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق و ربط ہے کہ

جسم کا موصوف ہونا اور اسود کا صفت ہونا درست ہے لہذا "جسمٌ اسودُ" کہنا صحیح ہے۔ بعینہٖ اسی طرح صفت باری کا ذات باری کے ساتھ کیونکہ تعلق واختصاص ہے کہ ذات باری کا موصوف ہونا اور صفات کا صفت ہونا درست ہے چنانچہ اَللّٰہُ الْحَیُّ، اَللّٰہُ الْقَدِیْرُ، اَللّٰہُ الْعَلِیْمُ، اَللّٰہُ السَّمِیْعُ، اَللّٰہُ الْبَصِیْرُ وغیر ذلک کہنا صحیح ہے۔

وَاَنَّ انْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِیْ کُلِّ آنٍ وَمُشَاهَدَةَ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَیْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِی الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور بیشک اجسام کا انتفاء ہر آن میں اور اجسام کے بقاء کا مشاہدہ تجدد امثال کے ذریعے زیادہ بعید نہیں ہے اس (انتفاء اور تجدد) سے جو اعراض میں ہے۔

قولہ وان انتفاء الاجسام الخ اس کا عطف۔۔۔ "ان البقاء" پر ہے یہاں سے شارحؒ (دلیل ثانی کی بنیاد جن دو مقدموں پر تھی ان کو ذکر کرنے کے بعد) اصل دلیل ثانی یعنی عرض کے بقاء کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے عرض کے بقاء کو ممتنع قرار دیا ہے اس لیے کہ عرض دو زمانوں اور دو وقتوں میں باقی نہیں رہ سکتا البتہ تجدد امثال کے ذریعے عرض کا بقاء ہو سکتا ہے۔

جس طرح اجسام کے بارے میں بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ اجسام کا بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہے کہ جسم ہر آن میں فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتا ہے اس لیے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح اعراض میں بھی ان کا بقاء تجدد امثال (یعنی عرض ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اس کی جگہ اس کی مثل موجود ہوتی رہتی ہے جس سے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے) کی وجہ سے ہے جیسے چراغ کی روشنی کو دیکھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی وہی ہے (جو کہ عرض ہے) ایک ہی ہے لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ تیل چونکہ متجدد ہوتا رہتا ہے نیچے سے اوپر آتا رہتا ہے روشنی متجدد اور نئی ہوتی رہتی ہے مگر ہمیں تسلسل کے ساتھ ایک ہی روشنی دکھائی دیتی ہے تو عقل کے نزدیک اجسام اور اعراض کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہوتا ہے۔

تو حاصل کلام یہ ہے کہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب اجسام کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اعراض کا بقاء بھی تجدد امثال کے ذریعے سے ہو کیونکہ عقل کے ہاں دونوں میں کوئی فرق نہیں لہذا دلیل ثانی کا عدم ہو گئی کیونکہ عرض کا بقاء ممتنع نہیں بلکہ ممکن ہونا ثابت ہے۔

فائدہ: بعض اشاعرہ کی یہ بات غلط ہے کہ اجسام کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے سے ہے کیونکہ اگر یہ بات درست مان لی جائے تو پھر جزا وسزا اور قصاص وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جس جسم نے کوئی جرم یا جنایت کی اگلے آن میں وہ جسم باقی نہ رہا اس کے مثل دوسرا جسم آ گیا تو سزا اس جسم کو لاگو ہو گی جس نے جرم نہیں کیا بلکہ جسم ثانی پر ہو گی یہ ایسے ہے کہ جرم کرے کوئی اور بھرے کوئی والی "مثال صادق آئے گی لہذا صحیح بات یہ ہے کہ اجسام کا بقاء اصل ہے نہ کہ تجدد امثال کے ذریعے سے ہے اور اسی پر تمام محققین کا اتفاق ہے بخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقاء بعید از قیاس نہیں ہے۔

ثُمَّ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَبُطُوْئِهَا لَيْسَ بِتَامٍّ إِذْ لَيْسَ هٰهُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَآخَرُ هُوَ سُرْعَةٌ أَوْ بُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ إِلٰى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيْعَةً وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَعْضِ بَطِيْئَةً۔

ترجمہ: پھر ان (فلاسفہ) کا استدلال قیام العرض بالعرض کے بارے میں حرکت کی سرعت اور بطوءت کے ذریعے تام نہیں ہے اس لیے کہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو، بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے بعض حرکات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام سرعت رکھا جاتا ہے اور بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام بطوء رکھا جاتا ہے۔

قولہ ثم تمسکھم فلاسفہ کے ہاں قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے اس کو ذکر کر کے شارح ان کی بات کو رد کر رہے ہیں۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض محال نہیں ہے جیسا کہ مطلق حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور ایک حرکت کا سرعت (تیز) یا بطوء (سست) ہونا ہے یہ بھی ایک عرض ہے جو کہ مطلق حرکت کے ساتھ قائم ہے تو قیام العرض بالعرض ثابت ہو گیا اور یہ محال نہیں ہے۔

شارح علامہ تفتازانی ان کے استدلال کو رد کر رہے ہیں کہ سرعت اور بطوء کوئی علیحدہ عرض نہیں ہیں جو مطلق حرکت (جو کہ عرض ہے) کے ساتھ قائم ہوتا ہے بلکہ اسی مطلق حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سریع اور بعض مخصوص حالت میں بطئی کہا جاتا ہے حرکت جب تیز ہوتی ہے تو سریع کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بطئی کہلاتی ہے بھی کم رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو سریع ہوگی تیز رفتار کی جانب کا لحاظ کیا جائے تو بطئی ہوگی، مثلاً سائیکل پر چلنے والے کی رفتار پیدل چلنے والے کے لحاظ سے سریع ہے اور موٹر سائیکل پر چلنے والے کی رفتار کے لحاظ سے بطئی ہے۔

تو معلوم ہوا کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت سے کوئی الگ چیز نہیں بلکہ وہ ایک ہی حرکت مخصوصہ ہے جو سریع بھی ہے اور بطئی بھی، جب ایسا ہے تو پھر قیام العرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ أَنْ لَيْسَ السُّرْعَةُ وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرَكَةِ إِذِ الْأَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَا تَخْتَلِفُ بِالْإِضَافَاتِ

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لیے کہ انواع حقیقیہ امر اضافی کے ساتھ مختلف نہیں ہوتیں (بلکہ ذاتیات کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں)۔

قولہ وبھذا تبین الخ یہ ماقبل والی عبارت کا تتمہ ہے فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے سرعت اور بطوء کو حرکت کی دو مختلف نوعیں مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سرعت و بطوء ایک امر اعتباری اور امر اضافی ہیں نہ کہ حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف ذاتیات کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ امر اضافی و اعتباری کے لحاظ سے مثلاً حیوان

(جنس) کی دو مختلف نوعیں انسان اور شیر ہیں ہر ایک کی ذاتیات علیحدہ علیحدہ ہیں، انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور شیر کی حیوان اور مفترس ہیں۔ جبکہ سرعت و بطوء حرکت کی امر اضافی و اعتباری چیزیں ہیں نہ کہ دو مختلف نوعیں ہیں۔

وَلَا جِسْمٍ لِأَنَّهُ مُتَرَكِّبٌ وَمُتَحَيِّزٌ وَذٰلِكَ أَمَارَةُ الْحُدُوْثِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہیں اس لیے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ (مرکب و متحیز ہونا) حدوث کی علامت ہے۔

قولہ ولا جسم لانہ الخ ماتن اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے صفت ثانی کو ذکر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

"لانہ الخ" سے علامہ تفتازانی اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے اجزاء وجودیہ یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے عند الفلاسفہ

اور اجزاء لا تتجزیٰ سے مرکب ہوتا ہے عند المتکلمین، اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے، اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے وہ اپنے تحیز میں حیز (مکان) کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا امکان و حدوث کی علامت ہے، امکان اور حدوث واجب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

وَلَا جَوْهَرٍ أَمَّا عِنْدَنَا فَلِأَنَّهُ اسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَأَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِأَنَّهُمْ وَإِنْ جَعَلُوْهُ اسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَا فِيْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ أَوْ مُتَحَيِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ أَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَأَرَادُوْا بِهِ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِيْ إِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِيْ مَوْضُوْعٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) جوہر بھی نہیں بہر حال ہمارے نزدیک اس لیے کہ وہ (جوہر) جزء لا یتجزیٰ کا نام ہے اور وہ (جوہر) متحیز اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہے اور بہر حال فلاسفہ کے ہاں اس لیے کہ انہوں نے اگرچہ اس (جوہر) کو ایسے موجود کا نام دیا ہے جو کسی موضوع (محل) میں نہ ہو خواہ وہ مجرد (عن المادہ) ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس (جوہر) کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے اور انہوں نے اس (جوہر) سے ایسی ماہیت ممکنہ مراد لی ہے کہ جب کبھی وہ پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

قولہ ولا جوہر اما عندنا الخ یہاں سے ماتن تیسری صفت سلبیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

اما عندنا الخ سے جوہر کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے جس کو شارح بیان کر رہے ہیں تاہم دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں مگر دلیل ہر ایک کی الگ الگ ہے۔

تعریف مع دلیل: متکلمین کے نزدیک جوہر جزء لا یتجزیٰ کا نام ہے اور وہ (جزء لا یتجزیٰ) متحیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ثابت ہو چکا ہے کہ تحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ نیز جزء لا یتجزیٰ جسم کا

جزء ہے اور سابق میں ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو جسم کا جزء بھی نہیں ہے کیونکہ جزء اپنے کل کا مخالف نہیں ہوتا لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

فلاسفہ کے ہاں جوہر ایسے موجود کا نام ہے جو کسی محل میں نہ ہو بلکہ بغیر محل کے موجود ہو۔ پھر خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے واجب تعالیٰ اور عقول و نفوس یہ مادہ اور جہت سے خالی ہیں خواہ وہ متحیز ہو یعنی مجرد عن المادہ نہ ہو جیسے جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ یہ اگرچہ متحیز ہیں لیکن کسی محل کے محتاج نہیں۔

اس تعریف کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو جوہر کہنا چاہیے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بغیر کسی محل کے موجود ہے مگر ذات باری تعالیٰ سے فلاسفہ نے جوہر کی نفی کی ہے اس لیے کہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے بنایا ہے جبکہ امکان وجوب کے منافی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں، کیونکہ وہ واجب الوجود ہیں اور جوہر کو ممکن کی قسم بنایا ہے وہ اس طرح کہ "ما حصل فی الذهن" (جو چیز ذہن میں حاصل ہو) کو مفہوم کہتے ہیں پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جوہر (۲) عرض تو معلوم ہوا کہ جوہر اس ماہیت ممکنہ کو کہتے ہیں جو بغیر موضوع و محل کے پائی جائے تو جوہر ممکن ہوا اور امکان وجوب کے منافی ہے لہٰذا فریقین کے ہاں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہیں۔

وَأَمَّا إِذَا أُرِيدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ فَإِنَّمَا يَمْتَنِعُ إِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ
عَدَمِ وُرُودِ الشَّرْعِ بِذٰلِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ إِلَى الْمُرَكَّبِ وَالْمُتَحَيِّزِ وَذَهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى
إِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّذِي يَجِبُ تَنْزِيهُ اللّٰهِ تَعَالَى عَنْهُ۔

ترجمہ: اور بہرحال جب دونوں (جسم و جوہر) سے قائم بذاتہ (جسم کا معنی ہے) اور موجود لا فی موضوع (جوہر کا معنی ہے) مراد لیا جائے تو صرف دونوں (جسم و جوہر) کا اطلاق صانع (اللہ تعالیٰ) پر شریعت میں وارد نہ ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے (نیز) مرکب اور متحیز کی طرف فہم (ذہن) کے سبقت کرنے کی وجہ سے (اللہ تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق کرنا جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ مرکب و متحیز ہونے سے پاک ہے) اور فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کا اس (ذات باری) پر جسم و جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے اس معنی کے ساتھ کہ جس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔

قولہ واما اذا ارید بهما الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ اگر جسم کا معنی قائم بذاتہ مراد لیا جائے (جیسا کہ بعض حضرات نے تعریف کی ہے) اور جوہر کا معنی موجود نا فی موضوع (ایسا موجود جو بغیر محل کے ہو) مراد لیا جائے (جیسا کہ فلاسفہ نے تعریف کی ہے) تو پھر ذات باری پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جبکہ ذات باری قائم بالذات بھی ہے اور بغیر محل و موضوع کے

موجود بھی ہے۔ لہٰذا تعریف کے لحاظ سے دونوں (جسم اور جوہر) اللہ تعالیٰ پر صادق آرہے ہیں۔

جواب: شارحؒ یہاں سے جواب دے رہے ہیں کہ تین وجوہ سے جسم و جوہر کا اطلاق ذات باری پر ناجائز ہے۔

(۱) قرآن وحدیث یعنی شریعت میں ذات باری پر ان دونوں لفظوں (جسم و جوہر) کا اطلاق نہیں ہوا ہے نیز اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انہی ناموں کے ساتھ پکارا کریں جس کے ساتھ قرآن وحدیث میں اللہ پر اطلاق ہوا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے کہ "وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا"۔

(۲) جب بھی جسم یا جوہر کا لفظ اللہ تعالیٰ پر بولیں گے تو فوراً ذہن لفظ جسم سے مرکب کی طرف اور جوہر سے متحیز کی طرف سبقت کرے گا جبکہ اللہ تعالیٰ مرکب اور متحیز ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے اس لیے ان الفاظ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرنا جائز نہیں۔

(۳) جسم اور جوہر کے اطلاق کرنے سے فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کے قول کے ساتھ مشابہت لازم آئے گی جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ حدیث۔ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ۔

وہ اس طرح کہ فرقہ مجسمہ کا نظریہ ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ عام اجسام کی طرح جسم رکھتے ہیں حتیٰ کہ بعض ان میں سے یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کی رگوں میں خون دوڑتا ہے جس طرح انسان کی رگوں میں خون دوڑتا ہے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے جوہر ہیں کہ جو تین اجزاء سے مرکب ہیں۔ اب (اللہ) ابن (عیسیٰ ابن مریم)، روح القدس (فرشتہ جبرائیل)۔ اگرچہ ہم اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر نہ کہیں گے تاہم مشابہت ضرور لازم آئے گی جس سے بچنا ضروری ہے۔ لہٰذا ان الفاظ کا ذات باری پر اطلاق جائز نہیں۔

فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ موجود اور واجب اور قدیم اور اسکے مثل (یعنی خدا) کا اطلاق (ذات باری پر) کس طرح صحیح ہوگا جبکہ ان (مذکورہ) الفاظ کا اطلاق (ذات باری پر) شریعت میں وارد نہیں ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے کہ (مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا) اجماع سے ثابت ہے اور وہ (اجماع) شریعت کے دلائل میں سے (ایک دلیل) ہے۔

قوله فان قيل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق کرنا چاہیے جن کا ذکر قرآن وحدیث یعنی شریعت میں آیا ہو تو موجود، واجب، قدیم، اور قدیر کا اطلاق ذات باری پر کیوں کرتے ہو؟ جبکہ یہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔

جواب: قلت بالاجماع الخ سے جواب دیا ہے کہ مذکورہ الفاظ کے ساتھ ذات باری پر اطلاق کرنا اجماع سے ثابت ہے اور اجماع شریعت کے دلائل اربعہ میں سے ایک دلیل ہے لہٰذا ان الفاظ کا اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے اور جائز ہے۔

وَلِذَا يُقَالُ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَاِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِاِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ اِذْنٌ بِاِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ اَوْ مِنْ لُغَةٍ اُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ۔

ترجمہ: اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ (لفظ) اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور (لفظ) موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت کسی زبان میں کسی نام کے اطلاق کیساتھ وارد ہو۔ تو یہ ان ایسے الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوگی جو اسی زبان کے یا دوسری زبان کے اس کے مترادف ہوں گے اور (اس کی بھی اجازت ہوگی) جو اس (الفاظ مترادف) کے معنی کو لازم ہے اور (شارحؒ نے کہا) کہ اس میں نظر ہے یعنی چند خرابیاں ہیں۔

قولہ ولذا یقال الخ بعض حضرات نے موجود، واجب، قدیم، خدا جیسے الفاظ کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے کے جواز پر ایک اور انداز سے جواب دیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ لفظ اللہ یعنی اللہ تعالیٰ، واجب، قدیم، ایک دوسرے کے مترادف ہیں اور لفظ موجود یہ واجب کو لازم ہے کیونکہ واجب وہ ہے کہ جس کا موجود ہونا ضروری ہو اور عدم محال ہو تو معلوم ہوا کہ واجب وہی ہوگا جو موجود ہوگا۔ لہٰذا موجود واجب کا لازم ہوا اور قاعدہ ہے کہ جب کسی زبان میں کسی لفظ کے اطلاق کرنے کی شریعت میں اجازت ہو تو پھر اسی زبان کے یا دوسری زبان کے مترادف الفاظ کے اطلاق کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے چنانچہ لفظ اللہ (تعالیٰ) کا ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کرنا شریعت سے ثابت ہے تو جب اس کے جو مترادف الفاظ ہوں گے یعنی واجب اور قدیم اور موجود جو واجب کو لازم ہے اور لفظ "خدا" جو واجب کا مترادف ہے دوسری زبان یعنی فارسی کا لفظ ہے (اس کی اصل خود آ یعنی خود آئندہ اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کی وجہ سے اس میں واؤ حذف ہو گیا تو خدا ہو گیا) ان کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر کرنا جائز ہوگا۔

"وفیہ نظر" شارحؒ نے کہا کہ مذکورہ جواب میں چند خرابیاں ہیں۔

پہلی خرابی: آپ حضرات نے یہ جو کہا ہے کہ لفظ اللہ، واجب، قدیم، مترادف الفاظ ہیں غلط ہے اس لیے کہ ترادف اس کو کہتے ہیں کہ دو یا سے زائد لفظوں کا معنی ایک ہو یہاں تینوں الفاظ کا معنی ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا الگ الگ معنی ہے اللہ کا معنی ہے وہ ذات کہ جس میں عقل حیران و سرگرداں ہو، یا وہ ذات جو پوشیدہ ہو، یا اللہ بمعنی معبود، یا وہ ذات جس کی طرف لوگ مصائب کے وقت پناہ لینے کیلئے رجوع کریں اور واجب کا معنی ہے کہ جس کا عدم محال ہو (ما یمتنع عدمہ) اور قدیم کا معنی ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو تو دیکھئے ہر ایک کا معنی الگ الگ ہے ترادف کہاں ہے۔ البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے تو اس کو تساوی کہتے ہیں نہ کہ ترادف۔

دوسری خرابی: دو لفظ اگر مترادف ہوں تو ضروری نہیں ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل اور عالم دونوں مترادف ہیں مگر عالم کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر جائز ہے جیسے "عالم الغیب والشھادۃ" اور عاقل کا اطلاق ناجائز ہے کیونکہ عاقل عقل سے ہے بمعنی قید جو کہ نقص اور عیب ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

تیسری خرابی: جہاں ملزوم کا اطلاق واستعمال صحیح ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا اطلاق بھی صحیح ہو جیسے "اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے حتیٰ کہ "خالق خنازیر" بھی ہے کیونکہ کل شیء کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے تو خالق کل شیء جو کہ ملزوم ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر شریعت میں درست ہے جیسا کہ "اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" الآیۃ میں اطلاق کیا گیا ہے مگر اس (کل شیء) کا لازم "خالق الخنازیر" ہے اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

وَلَا مُصَوَّرٍ اَیْ ذِیْ صُوْرَۃٍ وَشَکْلٍ مِثْلُ صُوْرَۃِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ ذٰلِکَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَۃِ الْکَمِّیَّاتِ وَالْکَیْفِیَّاتِ وَاِحَاطَۃِ الْحُدُوْدِ وَالنِّهَایَاتِ۔

ترجمہ: اور (وہ اللہ تعالیٰ) مصور بھی نہیں یعنی شکل وصورت والے (نہیں) جیسا کہ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے اس لیے کہ یہ (شکل وصورت) اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو (تین چیزوں) کمیات اور کیفیات اور حدود ونہایات کے گھیرنے کے واسطوں سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ ولا مصور الخ یہاں سے ماتن چوتھی صفت سلبیہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت والے نہیں ہیں (مصور باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے) جیسے کہ انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں،

شارح "لان ذلک من خواص الخ" سے مصور کی نفی پر دلیل عقلی پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شکل وصورت والا نہیں ہیں کیونکہ یہ شکل اور صورت اجسام کے خواص میں سے ہے اور جسم کو شکل وصورت تین چیزوں کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

(١) کمیات، یعنی طول وعرض وعمق کے واسطہ سے۔ (٢) کیفیات، یعنی رنگ، سیدھا پن، ٹیڑھا پن۔ (٣) جسم کو کسی حدود نہایات کا گھیرنا۔ اشیاء ثلاثہ جسم میں پائی جائیں گی تب جسم کی کوئی شکل وصورت بنے گی، ما قبل میں ثابت ہو چکا کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں اسی طرح اس کے خواص (یعنی شکل وصورت) سے بھی پاک ہوں گے۔

وَلَا مَحْدُوْدٍ اَیْ ذِیْ حَدٍّ وَنِهَایَۃٍ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) محدود بھی نہیں ہیں یعنی حد ونہایت والے (نہیں)۔

قولہ ولا محدود الخ پانچویں صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ محدود نہیں ہیں یعنی اس کی کوئی حد نہیں اور نہ کوئی انتہا ہے، نہایت کا معنی ہے کہ جب کمیت والی یعنی طول وعرض وعمق والی چیز اپنے مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو۔

> وَلَا مَعْدُوْدٍ اَيْ ذِيْ عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ يَعْنِيْ لَيْسَ مَحَلًّا لِلْكَمِّيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ كَالْمَقَادِيْرِ وَلَا الْمُنْفَصِلَةِ كَالْاَعْدَادِ وَهُوَ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) معدود بھی نہیں یعنی عدد والے اور کثرت والے (نہیں) یعنی نہ کمیات متصلہ کا محل ہیں جیسا کہ مقادیر ہیں (یعنی مقادیر کا محل بھی نہیں ہیں) اور نہ ہی (کمیات) منفصلہ کا محل ہیں جیسا کہ اعداد ہیں (یعنی اعداد کا محل بھی نہیں) اور یہ ظاہر ہے۔

قولہ ولا معدود ای ذی عدد الخ چھٹی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ ذی عدد اور ذی کثرت نہیں ہیں یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ ہی اس کی جزئیات ہیں اور نہ ہی اس کے شرکاء ہیں۔

"یعنی لیس الخ" سے شارح نے تفصیل فرمائی ہے مگر اس سے قبل ایک تمہیدی بات ہے، کم کی تعریف اور اس کے اقسام کے بارے میں:

تمہید: کم وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصل (۲) کم منفصل

کم متصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو بیچ میں کوئی حد مشترک ضرور موجود دونوں کیلئے حد مانی جائے، مثلاً ایک فٹ لمبے خط کو دو حصوں میں تقسیم کیلئے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے یہی نقطہ حد مشترک کہلائے گا اس لیے کہ اس کا ایک طرف خط کے ایک حصہ کا منتہیٰ ہے اور دوسرا طرف خط کے دوسرے حصے کا مبدأ ہے پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں: (۱) غیر قار بالذات (۲) قار بالذات

اگر کم متصل غیر قار بالذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہوں تو اس کو زمانہ کہتے ہیں اور اگر قار بالذات ہو یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں: (۱) طول (۲) عرض (۳) عمق، اگر مقدار تینوں کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ جسم ہے اور اگر طول و عرض کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ سطح ہے اور اگر فقط طول کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے تو وہ خط ہے، یہ سب کم متصل کی اقسام ہیں۔

کم منفصلہ: وہ عرض ہے کہ جب بھی اس کی تقسیم دو حصوں میں کی جائے تو دونوں حصوں کیلئے کوئی درمیان میں حد مشترک نہ ہو جو منتہیٰ اور مبدأ بنے (حصوں کیلئے) مثلاً آٹھ کا عدد ہے اس کو دو حصوں یعنی پانچ اور تین میں تقسیم کیا تو بیچ میں کوئی ایسی حد مشترک (عدد) نہیں کہ جو دونوں جانب میں معتبر ہو (یعنی ایک عدد کیلئے منتہیٰ بنے اور دوسرے عدد کیلئے مبدأ بنے) ورنہ دونوں جانب کسی عدد کا اعتبار کرنے سے پانچ، پانچ نہیں رہے گا بلکہ چھ ہو جائے گا اور تین، تین نہیں رہے گا بلکہ چار ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصل جیسے مقادیر (۲) کم منفصل جیسے

اعداد اللہ تعالیٰ ان دونوں میں سے کسی کا بھی محل نہیں، مقادیر کا محل اس لیے نہیں کہ وہ (مقادیر) اجسام کے خواص میں سے ہے جیسا کہ تمہیدی بات میں ذکر کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں تو اس کے خواص یعنی مقدار سے بھی پاک ہونگے، اور اعداد کا محل اس لیے نہیں کہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں جس کا نہ کوئی جزء ہے اور نہ ہی جزئی نہ کوئی شریک، پھر کس لحاظ سے اعداد کا محل قرار دیا جائے، جبکہ عدد تینوں معانی سے مرکب ہونے کا نام ہے لہذا اللہ تعالیٰ معدود بھی نہیں۔

فائدہ: اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے کیسے کہہ دیا کہ اللہ معدود نہیں یعنی اس کا تعلق عدد کیساتھ نہیں تو یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عدد کا معنی ہے گننا، شمار کرنا، اللہ واحد ہے، اکیلا ہے، یہ تو عدد ہے اللہ کی ذات سے عدد کی نفی کرنا کس طرح درست ہے۔

جواب: یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں چہ جائے کہ عدد کیساتھ تعلق ہو۔

وَلَا مُتَبَعِّضٍ وَلَا مُتَجَزٍّ اَیْ ذِیْ اَبْعَاضٍ وَاَجْزَاءٍ وَلَا مُتَرَکِّبٍ مِنْهَا لِمَا فِیْ کُلِّ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِیَاجِ الْمُنَافِیْ لِلْوُجُوْبِ فَمَالَهٗ اَجْزَاءٌ یُسَمّٰی بِاعْتِبَارِ تَأَلُّفِهٖ مِنْهَا مُتَرَکِّبًا وَبِاعْتِبَارِ اِنْحِلَالِهٖ اِلَیْهَا مُتَبَعِّضًا وَمُتَجَزِّیًا وَلَا مُتَنَاهٍ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِیْرِ وَالْاَعْدَادِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصوں اور اجزاء والے (نہیں) اور نہ ہی ان سے مرکب ہیں، اس لیے کہ ہر ایک میں احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے، پس وہ چیز کہ جس کیلئے اجزاء ہوں ان اجزاء سے مرکب ہونے کے اعتبار سے (اس چیز کو) مترکب کہا جاتا ہے اور ان اجزاء کی طرف تحلیل ہونے (کھلنے) کے اعتبار سے (اس چیز کو) متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور نہ ہی (اللہ تعالیٰ) متناہی ہیں اس لیے کہ یہ (متناہی ہونا) مقدار اور عدد کی صفات میں سے ہے۔

قولہ ولا متبعض الخ اس عبارت میں ساتویں، آٹھویں، نویں صفات سلبیہ کا ذکر ہے کہ اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصوں والے اور اجزاء والے نہیں اور نہ ہی اجزاء اور حصوں سے مرتب ہیں۔

دلیل: اس لیے کہ جو چیز ذی بعض (حصوں والی) اور ذی اجزاء ہوگی تو وہ حصوں اور اجزاء کی محتاج ہوگی اسی طرح جو مرتب ہوگی وہ بھی اجزاء کی محتاج ہوگی اور محتاج ہونا وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں تو متبعض اور متجزی اور مرکب ہونے سے بھی پاک ہوں گے۔

مرکب کی تعریف: جس چیز کے چند اجزاء ہوں اگر وہ شی اپنے اجزاء سے مرکب ہو تو اس کو مترکب کہا جاتا ہے۔

متبعض اور متجزی کی تعریف: چند اجزاء سے مرکب ہونے والی شی کو اگر اس کے اجزاء کیطرف تحلیل یعنی کھول دیا جائے (ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے) تو اس شی کو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ متناہی بھی نہیں کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور عدد کی صفت ہے، ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدار کا بھی محل نہیں اور عدد کا بھی محل نہیں تو اب اس کی صفت متناہی کا محل بھی نہیں وہ (اللہ) ان سب سے پاک ہیں۔

وَلَا يُوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ اَيِ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْيَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰى قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَيِّ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةُ تُوْجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَيَلْزَمُ التَّرْكِيْبُ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونے کیساتھ۔ اس لیے کہ ہمارے قول "ماھو" کا معنی ہے "من ای جنس ھو" (کہ وہ کس جنس سے ہے) اور مجانست اپنے ہم جنسوں سے ذاتی فصول کے ذریعے ممتاز ہونے کو واجب کرتی ہے، پس ترکیب لازم آئے گی۔

قولہ ولا یوصف بالماھیۃ الخ ماتن دسویں صفت سلبیہ کا ذکر کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

شارح نے ماہیت کا معنی مجانست کیساتھ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماھو سے سوال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ کہ کس جنس سے ہے اور جنس ماہیت سے اس کا تعلق ہے کیونکہ ماہیت ماھو سے ماخوذ ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کیساتھ متصف ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ کیساتھ دوسری شے بھی شریک ہو جائیں گی (یعنی مختلف حقیقتوں والی اشیاء) اب اللہ تعالیٰ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کیلئے فصل کی ضرورت پڑے گی کیونکہ ہر جنس کیلئے فصل ضروری ہوتی ہے جو کہ ذاتیات میں سے ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی علامت ہے (جیسا کہ ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے) اور امکان وجوب کے منافی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واجب ہیں لہٰذا وہ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہیں۔

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْكِيْبِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کیفیت کیساتھ بھی متصف نہیں ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور ان کے علاوہ (سب کیفیات) اجسام کی صفات میں سے ہیں، مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

قولہ ولا بالکیفیۃ من اللون الخ ماتن گیارھویں صفت سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں ہیں۔

شارح نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ کیفیت سے مراد رنگ، ذائقہ، بو، حرارت، ٹھنڈک، تری اور خشکی کا ہونا ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ یہ تمام چیزیں اجسام کی صفات ہیں (جبکہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے جسم کی نفی کی گئی ہے) تو تمام کیفیات یعنی صفات اجسام کی بھی نفی ہو گئی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کیفیت کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔

مزاج کی تعریف: چند متضاد (مذکورہ اشیاء یعنی حرارت، برودت وغیرہ) کیفیات کے ملنے سے ایک معتدل

کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے، مزاج جب متفاعلہ کا مصدر ہے یعنی آمیزش، تو ظاہر ہے کہ جسم ہوتا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے جبکہ خدا تعالیٰ ترکیب سے پاک ہیں تو یقیناً ترکیب کے توابع اور لوازمات (مذکورہ کیفیات) سے بھی پاک ہوگئے۔

> وَلَا يَتَمَكَّنُ فِي مَكَانٍ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِيْ آخَرَ مُتَوَهَّمٍ اَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسَمُّوْنَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْ بِنَفْسِهٖ عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمِقْدَارِ لِاسْتِلْزَامِهِ التَّجَزِّيَ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہیں اس لیے کہ تمکن نام ہے ایک بُعد کا دوسرے بُعد میں نفوذ (سرایت) کرنے کا (وہ دوسرا بُعد) متوہم ہو (جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے) یا متحقق ہو (جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے) یہ حضرات اس (بُعد) کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد نام ہے اس امتداد کا، جو جسم کے ساتھ قائم ہو یا وہ بذاتِ خود قائم ہو (ان لوگوں کے ہاں) جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہیں اس (امتداد و مقدار) کا تجزی کو مستلزم ہونے کی وجہ سے۔

قولہ ولا يتمكن في مكان لان التمكن الخ یہاں سے ماتن پانچویں صفت سلبیہ کو ذکر فرما رہے ہیں مگر اس کی وضاحت سے قبل پانچ مقدمات کا جاننا ضروری ہے۔ (۱) امتداد و بُعد کی تعریف (۲) مکان کی تعریف (۳) خلاء کی تعریف (۴) تمکن و تحیز میں فرق (۵) جہات کتنی اور کونسی ہیں۔

پہلا مقدمہ: امتداد (بُعد) وہ عرض ہے جو جسم کیساتھ قائم ہوتا ہے اور جسم کی حقیقت سے ایک زائد چیز ہے جو بدلتا رہتا ہے، جسم خواہ اجزاء لا تتجزی سے مرکب ہو جیسا کہ متکلمین کے ہاں ہے خواہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو جیسا کہ فلاسفہ کے ہاں ہے، اس امتداد کو بُعد عرضی اور جسم تعلیمی، و مقدار اور بُعد مادی بھی کہتے ہیں مثلاً موم ہے اس کو گول کیا جائے تو موم جسم ہے اور گول امتداد ہے اگر موم کو چوکور بنایا جائے تو پہلا امتداد ختم ہو جائے گا اور دوسرا شروع ہو جائے گا، اس لیے کہ یہ عرض ہے، البتہ متکلمین حضرات اس امتداد و بُعد کو متوہم مانتے ہیں اور فلاسفہ اس کو متحقق مانتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلمین کے ہاں جسم اجزاء لا تتجزی یعنی جواہر سے مرکب ہے تو جسم کا اجزاء کے ساتھ جڑا ہونا ایک عقلی چیز نہیں بلکہ امر موہومی ہے اس لیے متکلمین اس بُعد کو بُعد موہوم کہتے ہیں جبکہ فلاسفہ کے ہاں جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ہے، جسم میں محسوس ہونے والا امتداد ہے، اس لیے اس بُعد کو وہ متحقق مانتے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: مکان کی تعریف کے بارے میں عقلاء کا اختلاف ہے اس کے بارے میں چند اقوال ہیں مگر معتبر تین قول ہیں:

(۱) پہلا قول افلاطون اور اس کے متبعین کا ہے کہ مکان اس بُعد مجرد کا نام ہے کہ جس میں جسم بطریق تداخل سرایت کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول یعنی اس میں سرایت نہ کرے تو پھر وہ خلاء ہوگا مثلاً حوض ہے اس کے اطراف نے حوض کو گھیرا ہوا ہے اب اس حوض میں ایک بُعد ہے اگر اس بُعد میں پانی نہ ہو تو ہوا بھری رہے گی جب پانی سے بھر دیا جائے تو ہوا نکل جائے گی پانی اس بُعد کو پُر کر دیتا ہے وہی بُعد دونوں حالتوں میں تو قائم علی حالہ ہے اس میں تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی حوض سے وہ بُعد منتقل ہوا ہے اس لیے اس بُعد کو جوہر مجرد عن المادہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول متکلمین حضرات کا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکان بُعد ہیولی کا نام ہے کوئی مخصوص متحقق کا نام نہیں کہ جس طرح افلاطون اور ان کے متبعین کہتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول ارسطو کا ہے ارسطو کے نزدیک مکان، جسم باطن کا نام ہے یعنی جسم حاوی کو کہتے ہیں مثلاً پانی کا گلاس، اس کے اندر والی حصے کو مکان کہتے ہیں جو جسم محوی یعنی پانی کو مس کیے ہوئے ہے۔

تیسرا مقدمہ: خلاء کی تعریف میں، خلاء اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جس کو کسی جسم نے مشغول نہ کر رکھا ہو پھر اس میں عقلاء کا اختلاف ہے کہ عالم میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں، متکلمین اور افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ خلاء کا وجود ہے مگر متکلمین کے نزدیک یہ وہمی شی ہے اور افلاطون کے ہاں خلاء ایسا جوہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور اکثر حکماء خلاء کے قائل نہیں ہیں۔

چوتھا مقدمہ: تمکّن کی تعریف، تمکّن یہ ہے کہ خلاء کو کوئی ممتد چیز پُر کر دے اور تحیز یہ ہے کہ خلاء کو کوئی چیز پُر کر دے، خواہ وہ ممتد ہو یا غیر ممتد۔ تو دونوں میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، تمکّن اخص مطلق ہے اور تحیز اعم مطلق ہے، جہاں تمکّن ہوگا وہاں تحیز بھی ہوگا جیسا کہ جسم ہے، جسم متمکّن بھی ہے اور متحیز بھی، لیکن ضروری نہیں کہ جہاں تحیز ہو وہاں تمکّن بھی ہو جیسے جوہر فرد، یہ متحیز ہے مگر متمکّن نہیں کیونکہ اس میں بُعد و امتداد نہیں جس میں امتداد نہ ہو وہ متمکّن نہیں ہوتی۔

پانچواں مقدمہ: جہات چھ ہیں: (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرقاً (۴) غرباً (۵) شمالاً (۶) جنوباً

فلاسفہ کے ہاں جہات صرف دو ہیں فوق اور تحت، باقی جہات انسان کی حالت بدلنے سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، دوسرا یہ کہ فلاسفہ کے ہاں جہات کا مستقل وجود ہے یعنی مکان کے حدود و اطراف ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جہت کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاتا ہے جبکہ متکلمین کے ہاں جہت بمعنی مکان ہے جس کا مستقل وجود نہیں۔

اگر کوئی متکلمین پر یہ اعتراض کر دے کہ جب آپ کے ہاں جہت بمعنی مکان کا نام ہے تو پھر جہت کے الگ الگ نام (فوق، تحت، شرقاً، غرباً وغیرہ) کیوں ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نام امور نسبیہ میں سے ہیں کوئی مکان علیحدہ مستقل چیز نہیں جیسا کہ زمین کے مقابلے میں آسمان بلند (فوق) ہے اور پہلا آسمان دوسرے آسمان کے مقابلے میں نیچے (تحت) ہے یہ کل نسبت کے اعتبار سے

ہے کہ زمین کی نسبت آسمان کی طرف کی گئی ہے اسی طرح اول آسمان کی اوقات آسمان کی طرف نسبت کی گئی ہے۔

اب شارح علامہ تفتازانیؒ "لان المتمکن الخ" سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے کیونکہ تمکن ایک بُعد کا دوسرے بُعد میں سرایت کرنے کا نام ہے خواہ وہ بُعد متوہم ہو کما قالہ (متکلمین) خواہ محقق ہو کما قال الحکماء (فلاسفہ) تو اس معنی کے اعتبار سے متمکن فی المکان وہ چیز ہوگی کہ جس کیلئے بُعد اور امتداد اور مقدار ہو (امتداد اور مقدار میں اتنا فرق ہے کہ امتداد عام ہے وہ بذاتِ خود قائم ہو یا جسم کیساتھ قائم ہو اور مقدار وہ امتداد ہے جو فقط جسم کیساتھ قائم ہو) امتداد اور مقدار اور بُعد متجزی ہوتا ہے یعنی تقسیم کو قبول کرتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ متجزی نہیں، جب متجزی نہیں تو امتداد وغیرہ سے بھی پاک ہونگے اور جب بُعد و امتداد سے پاک ہیں تو پھر متمکن فی المکان بھی نہ ہونگے اس سے بھی پاک ہونگے۔

فَإِنْ قِيلَ اَلْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَلَا بُعْدَ فِيهِ وَإِلَّا لَكَانَ مُتَجَزِّيًا قُلْنَا اَلْمُتَمَكِّنُ أَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِأَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِي يَشْغَلُهُ شَيْءٌ مُمْتَدٌّ أَوْ غَيْرُ مُمْتَدٍّ فَمَا ذَكَرْنَا دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے اور اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ (اگر بُعد ہوتا تو) وہ متجزی ہوتا، تو ہم جواب دیں گے کہ تمکن، اخص ہے تحیز سے، اس لیے کہ حیز وہ خلاء موہوم ہے کہ جس کو کوئی شی مشغول یعنی پُر کرے (خواہ وہ شی) ممتد ہو یا غیر ممتد، پس جو (اب تک) ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المکان پر دلیل تھی۔

قولہ فان قیل الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے اعتراض کا منشاء تمکن اور تحیز میں فرق نہ کرنا ہے اور جواب کا منشاء دونوں میں فرق کرنا ہے۔

اعتراض: تمکن کا آپ نے جو معنی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور حیز اسی کیلئے ہوگا کہ جس کے اندر بُعد و امتداد ہوگا حالانکہ جوہر فرد (جزلا یتجزی) متحیز ہے مگر اس کیلئے کوئی بُعد و امتداد نہیں ورنہ وہ متجزی ہوتا۔

جواب: آپ نے مکان اور حیز میں فرق نہیں کیا حالانکہ دونوں میں فرق ہے مکان اخص مطلق ہے جو چیز مکان کے اندر ہوگی اس کیلئے بُعد اور امتداد ضروری ہے اور حیز یہ اعم مطلق ہے جو چیز حیز میں ہوگی اس کیلئے بُعد و امتداد ضروری نہیں لہٰذا جوہر فرد متحیز ہے نہ کہ متمکن، اور تحیز کیلئے کوئی بُعد و امتداد ضروری نہیں، شارحؒ نے فرمایا کہ جو ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المکان کی دلیل تھی۔

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ فَإِمَّا فِي الْأَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ أَوْ لَا فَيَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزَ أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُونُ مُتَنَاهِيًا أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَجَزِّيًا۔

ترجمہ: اور بہرحال عدم تحیز پر دلیل یہ ہے کہ اگر (اللہ تعالیٰ) متحیز ہوں تو پھر (دو حال سے خالی نہیں) یا تو ازل میں متحیز ہوں گے پس حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا (ازل میں متحیز) نہیں ہوں گے (بلکہ بعد میں) پس (اللہ تعالیٰ) محل

حوادث ہونگے اور یا تو (اللہ تعالیٰ) حیز کے مساوی ہونگے یا اس سے کم ہیں (اللہ تعالیٰ) متناہی ہونگے یا (اللہ تعالیٰ) حیز سے زائد ہونگے (اس صورت میں) وہ (اللہ تعالیٰ) متجزی ہونگے۔

قولہ واما الدلیل علی عدم التحیز الخ یہاں سے شارحؒ عدم تحیز (کہ اللہ تعالیٰ متحیز بھی نہیں) پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو پھر دو احتمال ہیں یا تو ازل ہی سے متحیز ہونگے تو پھر حیز بھی ازلی ہوگا تو اس صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز من جملہ عالم میں سے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

یا پھر ازل کے بعد اللہ تعالیٰ متحیز ہوں گے تو اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ حیز پہلے یعنی ازل میں معدوم تھا پھر اسکا وجود ہوا اور جس کا یہ حال ہو کہ جس پر عدم طاری ہو تو وہ حادث ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جب دونوں احتمال باطل ہوئے تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہوا۔

دلیل نمبر (۲): "وایضاً الخ" سے دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو تین صورتیں ہیں، تینوں باطل ہیں۔

(۱) یا اللہ تعالیٰ حیز کے مساوی ہونگے (۲) یا اس سے کم ہونگے (۳) یا حیز سے زائد ہونگے

اول دونوں صورتیں اس لیے باطل ہیں کہ حیز متناہی ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو حیز متناہی کے مساوی یا اس سے کم ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ سے متناہی ہونے کی نفی کی گئی ہے اور اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔

تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ حیز کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ حیز سے باہر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ تجزی (تقسیم) سے پاک ہیں تو جب یہ تینوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِيْ جِهَةٍ لَا عُلُوٍّ وَلَا سُفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا لِاَنَّهَا اِمَّا حُدُوْدٌ وَاَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْ نَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَيْءٍ۔

ترجمہ: اور جب وہ (اللہ تعالیٰ) مکان میں نہیں تو جہت میں بھی نہیں ہونگے نہ فوق نہ تحت۔ اور نہ ہی ان دونوں کے علاوہ (شرق و غرب و شمال و جنوب) اس لیے کہ یہ جہت مکان کے حدود اور اطراف ہیں (عند الفلاسفہ) یا عین مکان ہیں (عند المتکلمین) اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے (دوسری) شئ کی طرف۔

اجزاء مجتمع ہو سکتے ہیں۔ یہ باطل ہے کیونکہ (ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے) زمانہ غیر قار الذات ہے یا اس کی شکل وصورت کیسے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اسی کا نام حرکت ہے۔

زمانے کی جو بھی تعریف مراد لی جائے وہ وجوب کے منافی ہے اس لیے کہ متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے زمانہ متجدد ومتغیر کا نام ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اس لیے فرمایا کہ اللہ زمانی نہیں اور فلاسفہ کی تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہیں۔ لہٰذا وہ زمانی نہیں۔

وَاعْلَمْ اَنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهُ يُغْنِيْ عَنِ الْبَعْضِ اِلَّا اَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيْلَ وَالتَّوْضِيْحَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيْهِ وَرَدًّا عَلَى الْمُشَبِّهَةِ وَالْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِاَبْلَغِ وَجْهٍ وَاَوْكَدِهٖ فَلَمْ يُبَالِ بِتَكْرِيْرِ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِيْحِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيْقِ الْاِلْتِزَامِ۔

ترجمہ: اور تو جان لے کہ جن صفات کو (ماتنؒ) نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض (دوسری) بعض سے بے نیاز کر دیتی ہیں مگر (ماتنؒ) نے تفصیل اور وضاحت کا ارادہ کیا ہے، واجب تعالیٰ کے حق کو پورا کرنے کی (غرض) سے باب تنزیہ میں اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرق پر رد کرتے ہوئے کامل اور مضبوط طریقہ سے پس انہوں (ماتنؒ) نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کے لانے میں اور ان چیزوں کی تصریح کرنے میں کوئی پرواہ نہیں کی کہ جو التزامی طریقہ سے معلوم ہو چکی تھیں۔

قوله واعلم ان ما ذكره الخ شارحؒ کی غرض یہاں سے ایک فائدہ بیان کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ تنزیہات کے سلسلہ میں ماتنؒ نے "ليس بعرض" سے "لا يجري عليه الزمان" تک جو بیان کیا ہے اس میں بعض صفات سلبیہ کا تکرار بھی ہے اور بعض ایسی چیزوں کی صراحتاً نفی کی ہے کہ جن سے دوسری بعض چیزوں کی نفی التزاماً ہو جاتی ہے، مثلاً ماتنؒ نے کہا "ولا جوهر" تو اس سے جسم کی بھی نفی ہوگی وہ اس طرح کہ جوہر جسم کا جزء ہے اور جسم کل ہے جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ماتنؒ نے کہا "ولا متبعض ولا متجزيا" یہ دونوں مترادف ہیں "ولا متبعض" کہنے کے بعد "ولا متجزيا" کہنے کی ضرورت نہ تھی، اسی طرح "ولا مصوّر" کہا تو محدود ومعدود اور متناہی کی بھی نفی ہوگئی اس لیے کہ شکل وصورت کیلئے مقدار اور حد وغیرہ لازم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہیں تو "ولا مصوّر" کہنے کے بعد "ولا محدود ولا معدود ولا متناہ" کہنے کی ضرورت نہ تھی، مگر ماتنؒ کا الفاظ مترادفہ کو تکرار کیساتھ لانا اور ہر ایک کی تصریح کرنا دلالت التزامی کو کافی نہ سمجھنا یہ سب کچھ حق واجبی کو ادا کرنے کیلئے اور گمراہ و سرکش فرق خصوصاً فرقہ مشبہہ و مجسمہ کی خوب تردید کے لئے تھا اسی وجہ سے خوب وضاحت وتفصیل فرمائی ہے۔

ثُمَّ اَنَّ مَبْنَى التَّنْزِيْهِ عَمَّا ذُكِرَتْ عَلٰى اَنَّهَا تُنَافِيْ وُجُوْبَ الْوُجُوْدِ لِمَا فِيْهَا مِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ عَلٰى مَا اَشَرْنَا اِلَيْهِ لَا عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَشَايِخُ مِنْ اَنَّ مَعْنَى الْعَرَضِ بِحَسْبِ اللُّغَةِ مَا يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ، وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُ غَيْرُهُ، وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ مِنْ غَيْرِهِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَا اَجْسَمُ مِنْ ذٰلِكَ وَاَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تَرَكَّبَ فَاَجْزَاؤُهُ اِمَّا اَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ اَوْ لَا فَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَالْحُدُوْثُ وَاَيْضًا اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَلٰى جَمِيْعِ الصُّوَرِ وَالْاَشْكَالِ وَالْمَقَادِيْرِ وَالْكَيْفِيَّاتِ فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْاَضْدَادِ اَوْ عَلٰى بَعْضِهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَةُ الْاَقْدَامِ فِيْ اِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِيْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَفْتَقِرُ اِلٰى مُخَصِّصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنُ حَادِثًا۔

ترجمہ: پھر بیشک مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ (مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر وغیرہ) واجب الوجود کے منافی ہیں اس لیے کہ ان (صفات) میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے اس طریقہ پر کہ جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس طریقہ پر کہ جس کی طرف مشائخ گئے ہیں یعنی کہ عرض کا معنی لغت کے اعتبار سے "ما یمتنع بقاءہ" (کہ جس کا بقاء ممتنع ہو) ہے اور جوہر کا معنی ہے کہ جس سے اس کا غیر مرکب ہو اور جسم کا معنی ہے کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے اس قول کی دلیل کے ساتھ کہ یہ اس سے اجسم ہے (یعنی زیادہ جسم والا ہے) اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء (دو حال سے خالی نہیں) یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے پس تعدد وجباء لازم آئے گا یا (صفات کمال کے ساتھ متصف) نہیں ہوں گے پس نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز (اللہ تعالیٰ) تمام شکل وصورت ومقادیر پر اور تمام کیفیتوں پر ہوگا پس (اس وقت) اجتماع ضدین لازم آئے گا یا (اللہ تعالیٰ) بعض (شکل وصورت اور بعض کیفیات) پر ہوگا، حالانکہ یہ (تمام صفات) مرتبہ میں برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور اس پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں پس (اللہ تعالیٰ) کسی مخصص کی طرف محتاج ہوں گے اور غیر کی قدرت کے نیچے داخل ہوں گے پس وہ (اللہ تعالیٰ) حادث ہوں گے۔

قولہ ثم ان مبنی التنزیہ عما ذکرت الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صفات سلبیہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں وہ صحیح ہیں اور مشائخ ماتریدیہ نے جو دلائل بیان کیے ہیں صفات سلبیہ کے بارے میں وہ کمزور ہیں، ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ مذکورہ صفات یعنی عرض، جسم، جوہر، شکل وصورت وغیرہ میں امکان اور حادث ہونے کا شائبہ ہے جو واجب الوجود (ذات باری تعالیٰ) کے منافی ہے اور اللہ اس سے پاک ہیں۔ لہٰذا مذکورہ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہیں اور مشائخ ماتریدیہ نے مذکورہ صفات کی نفی کی بنیاد جن دلائل پر رکھی ہے وہ دلائل کمزور ہیں، دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ صفات کی نفی کمزور معلوم ہوگی، دوسرا یہ کہ مخالفین کو طعنہ زنی کا موقع مل جائے گا وہ کہیں گے کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

"من ان معنی العرض الخ" سے شارحؒ نے اللہ تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل بیان کی ہے کہ لغت میں عرض کا معنی ہے وہ چیز جس کا بقاء ممتنع ہو اور جس کا بقاء ممتنع ہو اس کا وجود مستقل نہیں ہوتا اب اگر اللہ تعالیٰ عرض ہوں تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں حالانکہ یہ درست نہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا درست نہیں، اب اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے اصطلاحی معنی میں ہے، اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

"ومعنی الجوھر الخ" سے مشائخ کی دلیل "لیس بجوھر" پر شارحؒ بیان کر رہے ہیں اللہ تعالیٰ جوہر نہیں کیونکہ جوہر اس کو کہتے ہیں کہ جس سے مل کر کوئی دوسری شی بنے، اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہو تو اللہ تعالیٰ کا جزء ہونا لازم آئے گا، یہ وجوب کے منافی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ جوہر نہیں، اب اس میں خرابی یہ ہے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں، چاہے مرکب ہو یا غیر مرکب، بلکہ جوہر کا وجود بغیر ترکیب کے بھی ہو سکتا ہے۔

"معنی الجسم ما یترکب الخ" سے شارحؒ نے "لیس بجسم" پر مشائخ کی دلیل ذکر فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں کیونکہ جسم کا معنی ہے وہ جو دوسری چیزوں سے مل کر بنے، جس پر دلیل یہ ہے کہ "ھذا اجسم من ذالك" اس وقت بولتے ہیں کہ جب ایک جسم کے اجزاء دوسرے جسم کے اجزاء سے زیادہ ہوں، اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا، اب اس دلیل میں خامی یہ ہے کہ جسم کا معنی وہ نہیں جو مشائخ نے بیان کیا ہے بلکہ جسم کا لغوی معنی ہے "ما یقوم بنفسہ" کہ جو بذات خود قائم ہو۔

"وان الواجب" سے "بخلاف" تک شارحؒ نے مشائخ کی وہ دلیل ذکر کی ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اور مصور نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا محل نہ ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔

مرکب نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو مرکب مانا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے تمام اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف ہوں گے یا نہیں، اگر متصف ہوں تو سب سے بڑی صفت کمال تو وجوب ہے تو اس صورت میں تمام اجزاء کا صفت وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جس کے نتیجہ میں تعدد وجباء لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے، اگر اجزاء صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں خواہ سارے یا بعض تو کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو مستلزم ہوگا، اجزاء کا نقص، مجموعہ یعنی ذات باری کے نقص کو مستلزم ہے اور نقص واجب الوجود کے منافی ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ مرکب نہیں۔

"وایضاً اما ان یکون الخ" سے شارحؒ اللہ تعالیٰ کے مصور اور مقدار و کیفیت کے ساتھ متصف نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مذکورہ اشیاء کے ساتھ متصف ہوں گے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اللہ تعالیٰ تمام صورتوں

لأنها تمسكات ضعيفة توهن عقيدة الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماً منهم أن تلك المطالب العالية مبنية على أمثال هذه الشبهة الواهية۔

ترجمہ: اس لیے کہ (مشائخ کے) دلائل (جو تنزیہات کے بارے میں ہیں) کمزور ہیں۔ طلباء کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں۔ ان کی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ (اسلامی عقائد) ان کمزور شبہات کے مثلوں پر مبنی ہیں۔

قولہ لأنها تمسكات ضعيفة الخ اس عبارت کا تعلق ماقبل والی عبارت "الأعلى ما ذهب إليه المشائخ" کے ساتھ ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تنزیہات کے بارے میں مشائخ کے دلائل کمزور ہیں۔ ایک تو اس وجہ سے (جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا) کہ طلباء کے عقائد کو کمزور کریں گے اور دوسرا اس وجہ سے کہ مخالفین کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔ تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے اس لیے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل صحیح ہیں جن کو ہم تنزیہات کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكونا متصلين أحدهما بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما أو جزء جسم مصورا متناهيا۔

ترجمہ: اور فریق مخالف نے جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے بارے میں نصوص ظاہرہ سے استدلال کیا ہے (اس طرح) کہ ہر دو موجود جو فرض کیے جائیں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو، اس سے مس کیا ہوا ہو یا اس سے جدا ہو جہت میں مبائن ہو (یعنی مخالف ہو) اور اللہ تعالیٰ عالم کیلئے نہ حال ہیں اور نہ ہی محل ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ جہت میں عالم کے مبائن ہیں پس وہ (اللہ تعالیٰ) متحیز ہو نگے پھر وہ جسم یا جسم کا جزء ہو نگے شکل و صورت والے متناہی ہو نگے۔

قولہ واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة الخ جو لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے جہت و جسمیت کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل سے استدلال کرتے ہیں۔ شارح نے یہاں سے ان کی عقلی و نقلی دلیلیں بیان کی ہیں۔

دلیل عقلی: وہ لوگ کہتے ہیں کہ دو موجود فرض کریں ایک اللہ تعالیٰ اور دوسرا عالم۔ اب یہ دو موجود دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں گے یعنی ایک دوسرے میں داخل ہو گا اور دونوں کے اطراف و حدود ملے ہوئے ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے جدا و منفصل ہو نگے یعنی ہر ایک مخالف جہت میں ہو گا ایک کی جہت مثلاً دوسرے کی جہت پا ہوگی۔

اب پہلا احتمال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کا یعنی اللہ تعالیٰ اور عالم کا حال یا محل بننا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ عالم کے اندر داخل ہو جائیں تو عالم محل بنے گا اور اللہ حال بنیں گے۔ اور اگر عالم اللہ کے اندر گھس

مراد ہوگی اس پر ہمارا ایمان ہے حقیقی مراد تو ہمیں معلوم ہے کہ قرآن وحدیث میں آیا ہے یَدُ اللّٰہِ، وَجْہُ اللّٰہِ، اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی مگر اس کی کیفیت کیا ہے اور حقیقت کیا ہے ہمیں معلوم نہیں لیکن اتنی بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور چہرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں جیسے کہ قرآن میں ہے "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" یہی وہ طریقہ ہے جس کو صحابہ وتابعین نے اپنایا ہے اور یہ طریقہ اسلم اور سیدھا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے چونکہ ان کے دور میں فتنے پھیلنے شروع ہو گئے تھے فرقہ مجسمہ اور مشبہہ نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کر دیا تھا اور آیات کا ظاہری معنی مراد لے کر مسلمانوں کے درمیان پھیلانا شروع کر دیا تھا تو اس وقت متاخرین حضرات نے ان آیات کی صحیح تاویلات کو ضروری سمجھا تاکہ باطل لوگوں کی تردید ہو سکے اور کم علم رکھنے والوں کا ہاتھ پکڑ کر سیدھی راہ پر لایا جا سکے اور یہی قوی راستہ تھا مذکورہ دونوں طریقوں کی بنیاد متشابہات کے بارے میں وارد ہونے والی آیت قرآنی "وَمَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗٓ اِلَّا اللّٰہُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ" (الآیۃ) ایک قراءت کے مطابق "اِلَّا اللّٰہُ" پر وقف ہے اور دوسرا جملہ "وَالرّٰسِخُوْنَ" سے شروع ہو رہا ہے۔ اور دوسری قراءت کے مطابق "اِلَّا اللّٰہُ" پر وقف نہیں ہے اور "وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کا عطف لفظ "اللّٰہ" پر ہوگا۔ اس صورت میں آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ متشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راسخین کو ہے۔ مزید تفصیل کتب تفاسیر میں ملاحظہ کریں۔

وَلَا یُشْبِهُهٗ شَیْءٌ اَیْ لَا یُمَاثِلُهٗ اَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْاِتِّحَادُ فِی الْحَقِیْقَةِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِهَا كَوْنُ الشَّیْئَیْنِ بِحَیْثُ یَسُدُّ اَحَدُهُمَا مَسَدَّ الْاٰخَرِ اَیْ یَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِمَا یَصْلُحُ لَهُ الْاٰخَرُ فَلِاَنَّ شَیْئًا مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا یَسُدُّ مَسَدَّهٗ تَعَالٰی فِیْ شَیْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَهٗ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ اَجَلُّ وَاَعْلٰی مِمَّا فِی الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَیْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَیْنَهُمَا۔

ترجمہ: اور اس (اللہ تعالیٰ) کے مشابہ کوئی چیز نہیں یعنی اس کے مماثل کوئی چیز نہیں، بہرحال جب مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقۃ ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے مراد دو چیزوں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس (کام) کی صلاحیت رکھے جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے پس اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی شئی بھی باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یعنی (باری تعالیٰ کی) صفات میں سے کسی صفت میں۔ اس لئے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کی صفات یعنی علم اور قدرت وغیرہ وہ بہت اعلیٰ اور ارفع ہیں ان صفات سے جو کہ مخلوقات میں ہیں اس حیثیت سے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قولہ لا یشبہہ شیء ای لا یماثلہ الخ ماتن نے ایک اور صفت سلبیہ ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مشابہ کوئی چیز نہیں۔ شارح نے مشابہ کا معنی مماثلت سے کیا ہے کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی نے مماثلت کی دو تعریفیں کی

ہیں اور کسی تعریف کے اعتبار سے بھی مماثلت ثابت نہیں۔

(۱) اتحاد فی الحقیقۃ یعنی اتحاد فی النوع۔ اتحاد فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں آپس میں شریک ہوں اور ان میں فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخص کے ذریعے ہو۔ ذاتیات سے مراد جنس اور فصل ہے مثلاً زید اور خالد آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہیں یعنی حیوان (جنس) ناطق (فصل) میں تو دونوں کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں مگر دونوں میں فرق عوارض و تشخص کے ذریعے ہے کہ زید کی صورت یعنی ناک، کان، چہرہ وغیرہ کا نقشہ علیحدہ ہے اور خالد کا علیحدہ ہے۔ اب اگر اللہ کا کوئی مماثل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہے جبکہ مثلاً اللہ کی ذاتی واجب الوجود ہے اب اگر کوئی شیٔ اللہ کی مماثل ہوگی تو وہ واجب الوجود میں اللہ کی شریک ہوگی تو اس صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کا کسی کی ذاتیات میں شریک ہونا محال و باطل ہے چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعے ممتاز کیا جائے۔

(۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ایک میں جس چیز کی صلاحیت ہے دوسرے میں بھی اس کی صلاحیت ہو۔ اب اگر مخلوق اللہ تعالیٰ کی مماثل ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ میں جس چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں مخلوق میں بھی اسی چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں، حالانکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ مخلوق اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی اس کے مماثل نہیں، مثلاً علم اور قدرت اللہ تعالیٰ کی صفت اکمل اور کامل ہیں، یہی صفات مخلوق میں ناقص و کمتر ہیں، دونوں میں کوئی مناسبت نہیں، ایک دوسرے کی نیابت کیسے کر سکیں گے لہٰذا ثابت ہوا کہ اللہ کا کوئی مماثل نہیں۔

قَالَ فِي الْبِدَايَةِ اِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَ عَرَضٌ وَ عِلْمٌ مُحْدَثٌ وَ جَائِزُ الْوُجُوْدِ وَ يَتَجَدَّدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلّٰهِ تَعَالٰى لَكَانَ مَوْجُوْدًا وَ صِفَةً قَدِيْمَةً وَ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَ دَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَى الْاَبَدِ فَلَا يُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا كَلَامُهُ فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا تَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاكِ فِي جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰى لَوِ اخْتَلَفَا فِي وَصْفٍ وَاحِدٍ اِنْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ وَقَالَ الشَّيْخُ اَبُو الْمُعِيْنِ فِي التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَيْدًا مِثْلٌ لِعَمْرٍو فِي الْفِقْهِ اِذَا كَانَ يُسَاوِيْهِ فِيْهِ وَ يَسُدُّ مَسَدَّهُ فِي ذٰلِكَ الْبَابِ وَ اِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ وَمَا يَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهُ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ اَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِي الْكَيْلِ لَا غَيْرَ وَاِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَ عَدَدُ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةُ وَالرَّخَاوَةُ وَالظَّاهِرُ اَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِيِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فِيْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ كَالْكَيْلِ مَثَلًا

وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُّحْمَلَ كَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ اَيْضًا وَ اِلَّا فَاشْتِرَاكُ الشَّيْئَيْنِ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ وَ تَسَاوِيْهِمَا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ۔

ترجمہ: صاحب بدایہ نے اپنی کتاب بدایہ میں کہا ہے کہ ہم (مخلوق) کا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانے میں تجدد (تغیر و حدوث) ہوتا رہتا ہے پس اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت ثابت کریں تو وہ (صفت علم) موجود ہوگی اور صفت قدیمہ اور واجب الوجود ہوگی' وہ ازل سے ابد تک دائمی ہوگی پس وہ (علم باری تعالیٰ) علم خلق کے کسی اعتبار سے بھی مماثل نہ ہوگا یہ صاحب بدایہ کا کلام ہے اور یہی تحقیق (صاحب بدایہ) نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک صرف تمام اوصاف میں اشتراک کے ساتھ ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی ایک وصف میں مختلف ہو جائیں تو مماثلت منتفی ہو جائے گی اور شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرۃ الادلۃ میں کہا ہے کہ بیشک ہم اہل لغت کو پاتے ہیں وہ اس بات کے کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کی مثل ہے جبکہ زید عمرو کے مساوی ہو اس (فقہ) میں اور اس باب میں اس کے قائم مقام ہو سکتا ہو اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت ساری وجوہ میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ مماثلت نہیں ہو سکتی مگر تمام وجوہ میں برابری کیساتھ یہ (بات) فاسد ہے اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو آپ علیہ السلام نے صرف کیل میں برابری مراد لی ہے نہ کہ اس کے علاوہ میں اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری مساوات ہے کہ جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسا کہ کیل ہے مثلاً اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کی کلام کو بھی اس پر محمول کیا جائے ورنہ دو چیزوں کا اشتراک تمام اوصاف میں اور تمام وجوہ کے اعتبار سے دونوں کی مساوات تعدد کو اٹھا دے گی پھر کیسے مماثلت کا تصور کیا جا سکتا ہے۔

قولہ قال فی البدایۃ ان العلم منا الخ اس عبارت کے پانچ حصے ہیں:

(۱) پہلا حصہ "قال فی البدایۃ" سے "هذا كلامه" تک ہے اس حصے میں شارح اپنی کلام "بحيث لا مناسبة بينهما" پر صاحب بدایہ کے قول سے تائید پیش کرنا چاہتے ہیں۔

(۲) دوسرا حصہ "فقد صرح" سے "انتفت المماثلة" تک ہے اس حصے میں شارح صاحب بدایہ کے دونوں قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں۔

(۳) تیسرا حصہ "وقال الشیخ" سے "بوجوہ کثیرۃ" تک ہے اس حصے میں شارح "التبصرۃ الادلۃ" کے حوالے سے صاحب بدایہ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔

(۴) چوتھا حصہ "وما یقولہ الاشعری" سے "والوعادۃ" تک ہے اس حصے میں شارح نے یہ بتایا ہے کہ مصنف

تعریف جو ابوالحسن الاشعریؒ نے کی ہے، اس کو شیخ ابوالمعینؒ نے غلط قرار دیا ہے۔

(۵) پانچواں حصہ "والظاهر" سے آخر تک ہے اس حصے میں شارحؒ اپنی طرف سے ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں کہ جس سے صاحب ہدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض بھی ختم ہو جائے گا اور شیخ ابوالمعینؒ کا ابوالحسن اشعریؒ کے قول کو غلط کہنا بھی رفع ہو جائے گا۔ نیز مماثلت کی صحیح حقیقت بھی معلوم ہو جائے گی۔

پہلا حصہ: ماقبل میں "لامناسبة بينهما" میں شارحؒ نے کہا تھا کہ باری تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اونچے اور برتر ہیں دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ صاحب ہدایہؒ کے قول سے اپنی کلام کو مؤکد کر رہے ہیں۔

صاحب ہدایہ (نورالدین احمد بن محمود بخاری جو صابونی کے نام سے مشہور ہیں، صابون بیچتے تھے اس لیے صابونی کہلاتے ہیں، وفات ۵۸۰ھ) نے اپنی کتاب "الهداية الكفاية" میں علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود ہے ہر زمانہ میں متجدد یعنی حادث و متغیر ہونے والی چیز ہے جبکہ علم حق صفت قدیم ہے واجب الوجود اور ازل سے ابد تک قائم رہنے والی چیز ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

دوسرا حصہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہؒ نے اپنی کتاب ہدایۃ الکفایہ میں یہ تصریح کی ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اگر کسی وصف میں بھی دونوں مختلف ہو گئے تو مماثلت منتفی ہو جائے گی۔ صاحب ہدایہؒ کے اس قول اور سابقہ قول (فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے) میں تعارض ہوا ہے۔

تیسرا حصہ: شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب "تبصرة الادلة" میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ دو شخصوں کے درمیان بہت ساری چیزوں میں اختلاف کے باوجود اہل لغت نے صرف ایک وصف میں اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا حکم لگا دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے دو چیزوں کے درمیان تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری نہیں ہے بلکہ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مثلاً زید اور عمرو شکل اور صورت، رنگ، جثہ، قد و قامت، اخلاق، عادات، مزاج وغیرہ کے اعتبار سے بہت ہی مختلف ہیں مگر علم فقہ میں اشتراک اور مساوات ہے تو اہل لغت نے مماثلت کا حکم لگا دیا اور کہا۔ "زيد مثل لعمرو في الفقه" اس سے ثابت ہوا کہ صاحب ہدیہ کا قول باطل ہے جو انہوں نے کہا کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و برابری ضروری ہے۔

چوتھا حصہ: شیخ ابوالمعینؒ نے اپنی کتاب "تبصرة الادلة" میں آگے نقل کر کے کہا کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا یہ کہنا غلط ہے کہ مماثلت کے تحقق کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک و مساوات ضروری ہے، اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" (الحديث) گندم کے بدلے میں گندم فروخت کرو اور دونوں میں مماثلت ہو،

تو آپ علیہ السلام نے صرف کیل کے اعتبار سے مماثلت کا اعتبار کیا ہے باقی وزن اور دانوں کی تعداد اور دانوں کا سخت ونرم ہونا وغیرہ کا اعتبار نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کسی ایک وصف میں اشتراک اور برابری کی وجہ سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں۔

پانچواں حصہ شارح نے کہا ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے جیسا کہ شیخ ابو المعین نے کہا ہے اور شیخ ابو الحسن اشعری کا قول "لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه" کا یہ مطلب نہیں کہ تمام اوصاف میں اشتراک سے مماثلت ثابت ہوگی جیسا کہ شیخ ابو المعین نے سمجھ لیا اور اشعری کے قول کو غلط قرار دیا اگر ایسا ہوتا تو پھر اشعری کا قول "من جميع الوجوه" کی بجائے "في جميع الوجوه" ہوتا۔ اشعری کے قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہو تو اس وصف میں تمام وجوہ کے اعتبار سے اشتراک ہو مثلاً "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" میں صرف وصف کیل میں تمام لحاظ و اعتبارات سے مساوات ہے اس میں ذرا برابر بھی فرق نہیں ہے جبکہ تمام اوصاف (وزن، تعداد، دانوں کی سختی ونرمی وغیرہ) میں اشتراک ضروری ہے، تو جب یہ توجیہ اختیار کی جائیگی تو پھر صاحب بدایہ کے دونوں قولوں میں بھی تعارض نہ رہے گا اور مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں اشتراک بداہۃً باطل ہے اس لیے کہ اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو پھر دو چیزیں دو نہیں رہیں گی بلکہ وہ ایک ہی شی بن جائیں گی تعدد ختم ہو جائے گا زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے مگر چیز ایک ہی ہوگی، جب تعدد ختم ہو جائے گا تو مماثلت کیسے متحقق ہوگی جبکہ مماثلت دو چیزوں میں اشتراک ومساوات کا نام ہے۔

لَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مُخَصِّصٍ مَعَ أَنَّ النُّصُوصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ وَالدَّهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنَّظَّامُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْكَعْبِيُّ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ اور اس (اللہ تعالی) کے علم سے اور اس کی قدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے اس لیے کہ بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور تخصیص کی طرف محتاج ہوتا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کر رہی ہیں "وهو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير" اور (ایسی بات) نہیں ہے کہ جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالی جزئیات کو نہیں جانتے اور ایک سے زائد پر قادر نہیں اور (ایسی بات بھی) نہیں کہ جیسا کہ) فرقہ دہریہ کہتا ہے کہ اللہ تعالی کو اپنی ذات کا علم نہیں اور (ایسی بات بھی نہیں جیسے) نظام کا خیال ہے کہ اللہ جہل اور قبیح کے پیدا

باہر ہونے کیساتھ ہے تو تغیر تعلق میں ہوا اور تعلق میں تغیر نہ ہی صفات میں تغیر کو مستلزم ہے اور نہ ہی ذات میں تغیر کو مستلزم ہے جیسے ایک بڑا آئینہ کسی راستے پر لگا دیا جائے تو ایک انسان گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک اور انسان گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا پھر ایک جانور گزرا اس کا عکس آئینے میں آیا تو دیکھئے اس آئینہ کا تعلق سب گزرنے والوں کیساتھ ہے اور ان کی صورتیں آئینے کے اندر آ گئیں مگر آئینہ کی شفافیت، صفائی و ستھرائی (یعنی صفات) میں کوئی تغیر نہیں آیا اور نہ ہی آئینے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہوا ہے لہٰذا فلاسفہ کا قول باطل ہے۔

(۲) "ولا یفعلوا الخ" فلاسفہ کا دوسرا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، واحد سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے نہ کہ زائد، ورنہ یہ توحید کے منافی ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ واحد سے صرف جوہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس کا دوسرا نام عقل ہے باقی سارے اجسام وغیرہ عقل سے صادر ہوتے ہیں (نعوذ باللہ من ذالک) گویا کہ ان کے ہاں جزئیات کا سارا نظام معقول عشرہ ہی پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اللہ سے عقل اول صادر ہوئی، عقل اول سے عقل ثانی، عقل ثانی سے عقل ثالث الخ، اب سارا نظام عقل عاشر ہی چلا رہی ہے۔

جواب: آپ کا یہ قول حماقت پر مبنی ہے اور آپ کی وحدت کی تعریف ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ایک انسان سے بیک وقت بہت ساری چیزیں صادر ہوتی ہیں مثلاً انسان موٹر سائیکل پر سوار ہے وہ چلا بھی رہا ہے اور ہارن بھی بجا رہا ہے اور بریک بھی لگاتا ہے اللہ تعالیٰ تو قادر مطلق ذات ہے جیسا کہ نصوص وغیرہ دلالت کر رہی ہیں کیا اس سے صرف ایک چیز صادر ہوگی باقی کسی چیز کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہوں گے لہٰذا یہ قول بھی باطل ہے۔

(۳) "والدھریۃ الخ" دہریہ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے سارا نظام خود بخود چل رہا ہے لوگ پیدا ہو رہے ہیں مر رہے ہیں کوئی پیدا کرنے والا مارنے والا نہیں۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صانع عالم تو ہے مگر اس کا شریک و معاون دہر (زمانہ) ہے یہاں یہی دوسرا گروہ مراد ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیونکہ علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہو تو ان دونوں کے درمیان مغایرت ہوتی ہے، تو اب اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو تو پھر باری تعالیٰ اور ذات باری میں مغایرت ہوگی حالانکہ دونوں متحد ہیں متغایر نہیں۔

جواب: عالم اور معلوم میں مغایرت جو آپ نے ذکر کی ہے یہ علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا اور اللہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے یہ علم حضوری اور ذاتی ہے اسی طرح انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے اور اس کا یہ علم حضوری ہے اگرچہ حادث ہے مگر یہاں بھی مغایرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، وہاں (باری تعالیٰ اور ذات باری) مغایرت کیسے ضروری ہوگی۔

(۴) "والنظام الخ" یہ نظام معتزلی کا قول ہے (نظام جو معتزلہ کا امام ہے اور اس کا نام ابراہیم بن سیار ہے، وفات

ہے اور یہ معلوم ہے کہ ہر ایک ان میں سے اپنے معنی پر دلالت کر رہا ہے جو واجب الوجود کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ کہ سب الفاظ مترادف ہیں اور اسم مشتق کا کسی شی پر سچا ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس (شی) کے لیے ثابت ہے پس اس (اللہ) کے لیے صفت علم اور قدرت اور حیات وغیرہ ثابت ہیں۔

ایسا بھی نہیں کہ جس طرح معتزلہ نے خیال کیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ عالم ہے (لیکن) اس کے لیے (صفت) علم ثابت نہیں اور قادر ہے (لیکن) صفت قدرت اس کے لیے ثابت نہیں وغیرہ لہٰذا یہ بات ظاہرا محال ہے یہ تو ہمارے اس قول کی مانند ہے کہ (فلاں چیز) کا سود (سیاہ) ہے لیکن اس کے لیے سواد (سیاہی کا نام ونشان) نہیں حالانکہ نصوص اللہ کے علم وقدرت اور ان دونوں کے علاوہ اور صفات کے ثبوت کو بیان کر رہی ہیں اور مضبوط افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم اور اسکی قدرت کے وجود پر دلالت کر رہے ہیں نہ کہ اسکے محض عالم وقادر نام رکھنے پر۔

قولہ وله صفات لما ثبت الخ عبارت کی تشریح سے قبل تقریبا پانچ باتیں ہیں:

(۱) "وله" خبر مقدم اور "صفات" مبتدا مؤخر ہے خبر کی تقدیم مفید حصر ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ مخصوص صفات ہیں ان میں مخلوق صرف نام کی شریک ہے، مثلاً علم یہ صفت مخلوق کے لیے بھی ثابت ہے مگر اللہ تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ازلی اور قدیم ہے، جبکہ مخلوق کا علم ممکن اور حادث ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں جیسا کہ نصوص قطعیہ اس پر دال ہیں، کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ افعالیہ ہیں۔

صفات ذاتیہ اشاعرہ کے ہاں سات اور ماتریدیہ کے ہاں آٹھ ہیں، وہ سات یہ ہیں:

حیات، علم، سمع، بصر، ارادہ، قدرت، کلام، تکوین۔ آٹھویں صفت کا اشاعرہ نے انکار کیا ہے۔ مذکورہ صفات کے علاوہ باقی صفات افعالیہ ہیں جیسے کہ اماتت، ترزیق، احیاء وغیرہ۔

(۳) موصوف وصفت میں ترادف نہیں ہوتا، لہٰذا اللہ اور اس کی صفات علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ میں ترادف ممکن نہیں ہے بلکہ اللہ (واجب الوجود) کا مفہوم ہر صفت کے مفہوم سے متغایر ہے حالانکہ ترادف کے لیے مفہوم کے اعتبار سے عینیت کا ہونا ضروری ہے۔

(۴) اہل السنت والجماعت نے قرآن وحدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہ واجب الاتباع ہے نہ کہ فلاسفہ اور معتزلہ کی خرافات قابل اتباع ہیں۔

(۵) فلاسفہ نے صفات باری کا انکار کیا ہے جو کہ کفر کو مستلزم ہے البتہ معتزلہ نے انکار تو نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ صفات باری عین ذات باری ہیں۔ اب عبارت کی تشریح ملاحظہ کریں:

"لما ثبت" سے "والقدرة والحيوة وغير ذلك" تک شارح نے صفت باری تعالیٰ کے ثبوت پر تین

ایسی پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (١): نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ علیم، قدیر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہیں یہ اللہ کیلئے صفات کو ثابت کرتی ہیں جیسے یہ آیات مبارکہ ہیں "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ"۔

دلیل نمبر (٢): "ومعلوم ان كلا" سے "مترادفة" تک دوسری دلیل ہے کہ عقل، نقل، عرف، لغت اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ ہر صفت کا مفہوم واجب الوجود (باری تعالیٰ) کے مفہوم سے زائد اور مغایر ہے نہ کہ آپس میں ترادف ہے جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔

دلیل نمبر (٣): "وان صدق المشتق الخ" قاعدہ ہے کہ اسمائے مشتقہ کا اطلاق جب کسی شئی پر ہو تو وہ اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس کا ماخذ اشتقاق اس شئی کیلئے ثابت ہو مثلاً "ضارب" اسم مشتق ہے زید پر اس کا اطلاق ہو تو ضرب جو ماخذ اشتقاق ہے وہ اس زید کیلئے لازماً ثابت ہوگا، اسی طرح عالم، قادر و حی بھی اسمائے مشتقہ ہیں ان کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ماخذ اشتقاق یعنی علم اور قدرت اور حیات بھی ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

"لا كما يزعم الخ" شارحؒ نے معتزلہ کی تردید فرمائی ہے کہ ایسا نہیں کہ اسم مشتق کا اطلاق ہو مگر ماخذ اشتقاق اس کیلئے ثابت نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم اور قادر تو ہیں مگر علم اور قدرت اس کیلئے ثابت نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ یہ تو صراحۃً محال ہے اس لئے کہ یہ ایسے ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی کا نام و نشان نہیں، یہ صراحۃً محال ہے، ایسے یہ بھی محال ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہیں مگر علم (صفت) کا اس میں نام و نشان نہیں، اللہ تعالیٰ قادر تو ہیں مگر اس میں قدرت کا نام و نشان نہیں۔

حالانکہ نصوص قطعیہ "وهو بكل شيء عليم، وهو على كل شيء قدير" وغیرہ، اور مصنوعات افعال (جو کہ دلیل عقلی ہے) یعنی دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے یقیناً عقل اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ایک ذات موجود ہے کہ جس میں تمام صفات کمالیہ جمع ہیں اگر اس میں صفت حیات ہے تو اس میں قدرت بھی ہے اور علم وغیرہ بھی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، نہ یہ بات کہ وہ اللہ تعالیٰ نام کے عالم اور نام کے قادر ہیں جیسے کہ معتزلہ کے عقیدہ سے سمجھ گیا ہے۔

> وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِهِ مَشَايِخُنَا مِنْ أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَيٌّ وَلَهُ حَيٰوةٌ أَزَلِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيلِ الْبَقَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَالِمٌ وَلَهُ عِلْمٌ أَزَلِيٌّ شَامِلٌ لَيْسَ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيلِ الْبَقَاءِ وَلَا ضَرُورِيٍّ وَلَا مُكْتَسَبٍ وَكَذَا فِي سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ النِّزَاعُ فِي أَنَّهُ كَمَا أَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهِ زَائِدٌ عَلَيْهِ حَادِثٌ فَهَلْ لِلصَّانِعِ الْعَالِمِ عِلْمٌ

فَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِهٖ زَائِدَةٌ عَلَيْهِ وَكَذَا جَمِيْعُ الصِّفَاتِ فَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَزَعَمُوْا اَنَّ صِفَاتِهٖ عَيْنُ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّ ذَاتَهٗ تُسَمّٰى بِاِعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَالِمًا وَبِالْمَقْدُوْرَاتِ قَادِرًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَلَا يَلْزَمُ تَكَثُّرٌ فِى الذَّاتِ وَلَا تَعَدُّدٌ فِى الْقُدَمَاءِ وَالْوَاجِبَاتِ۔

ترجمہ: اور نہیں ہے اختلاف (جھگڑا) اس علم اور قدرت کے بارے میں کہ جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لیے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیات ازلی ہے وہ (حیات) عرض بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کا بقاء محال ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (جو ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے نہ ہی اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری (بدیہی) ہے اور نہ اکتسابی ہے اور اسی طرح تمام صفات میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کیلئے صفت علم ثابت ہے وہ عرض ہے قائم ہے اس (عالم) کیساتھ اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے۔ پس کیا صانع عالم کیلئے ایسی ہی (صفت) علم ہے کہ جو ازلی ہو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات۔ پس فلاسفہ اور معتزلہ نے اسکا انکار کیا ہے اور انہوں نے خیال کیا ہے کہ صفات باری عین ذات باری تعالیٰ ہیں اس معنی کے اعتبار سے کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے عالم اور مقدورات کے ساتھ (تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے) قادر وغیرہ پس ذات میں تکثر لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی تعدد قدماء اور تعدد واجباء۔

قولہ ولیس النزاع فی العلم والقدرۃ الخ بعض حضرات کو ہمارے (اشاعرہ) اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ شارحؒ اس کی تردید کرکے حقیقی مابہ النزاع کو ذکر کر رہے ہیں۔

بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم وقدرت ہے جو کیفیات اور ملکات کی جنس میں سے ہے۔ کیفیات سے مراد حال ہے اور ملکات ملکہ کی جمع ہے ملکہ اس کیفیت راسخہ کو کہتے ہیں کہ جس کا زوال مشکل ہو اس کے مقابل حال آتا ہے شارحؒ کی کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے جو زوال پذیر ہوتا ہے جیسے مدرسین کا علم، ملکہ کی مثال ہے اور طلبہ کا علم کیفیت کی مثال ہے، بہر حال ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے۔

ہم اشاعرہ اس کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں حالانکہ ہرگز ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو علم وقدرت من جملہ کیفیات میں سے ہے کیفیت اعراض کے قبیل سے ہے اور حادث ہے جبکہ ہمارے مشائخ نے اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کے ازلی ہونے کی تصریح کی ہے۔ لہٰذا جو علم وقدرت کیفیات کی جنس سے ہے ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔

ہمارا اور معتزلہ کا نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صفت علم

اس کیلئے ثابت ہے، وہ اس کیساتھ قائم ہے اور اس عالم کی ذات سے زائد چیز ہے مگر وہ عرض اور حادث ہے، یا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفت علم حقیقی صفت ہے اس کیساتھ قائم ہے اور اس کی ذات سے زائد چیز ہے مگر ازلی اور قدیم ہے، ہم اشاعرہ اس کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت مانتے ہیں، معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں، ذات باری تعالیٰ سے کوئی الگ چیز نہیں۔

بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا عالم وقادر ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ کو معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم، اور مقدورات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر، اور مسموعات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع، اور مبصرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیرہ ہیں جو اس کی ذات سے خارج ہیں، تعلقات کی کثرت ذات میں تکثر کو مستلزم نہیں، اسی طرح تعلقات کثیرہ کی وجہ سے تعدد وجود اور تعدد قدماء بھی لازم نہیں آئے گا اور اگر اشاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو پھر قدماء کا تعدد لازم آئے گا، شارح اگلی عبارت میں اس کا جواب دے رہے ہیں۔

وَالْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الْمُسْتَحِيْلَ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيْمَةِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَيَلْزَمُكُمْ كَوْنُ الْعِلْمِ مَثَلًا قُدْرَةً وَحَيٰوةً وَعَالِمًا وَحَيًّا وَقَدِيْرًا وَصَانِعًا لِّلْعَالَمِ وَمَعْبُوْدًا لِّلْخَلْقِ وَكَوْنُ الْوَاجِبِ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْمُحَالَاتِ۔

ترجمہ: جواب یہ ہے کہ یہ بات (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے اور وہ (یہاں) لازم نہیں آرہا اور (البتہ) تم پر لازم آرہا ہے علم کا مثلاً قدرت اور حیات اور عالم اور حی اور قادر اور صانع للعالم اور معبود للخلق ہونا اور واجب کا غیر قائم بذاتہ وغیرہ جیسی محالات (لازم آرہے ہیں)۔

قولہ والجواب ما سبق الخ سے شارح نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو یہاں لازم نہیں آرہا، نہ کہ صفات قدیمہ کا تعدد محال ہے جیسا کہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے بلکہ صفات کو عین ذات باری تعالیٰ ماننے سے کئی محالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے۔ اگر صفات باری عین ذات باری ہوں گی تو پھر ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی۔

وہ چند محالات درج ذیل ہیں:

(۱) مثلاً علم (صفت) عین ذات باری ہوا اور ذات باری عین قدرت ہے تو علم عین قدرت ہوا۔

(۲) علم عین ذات باری ہوا اور ذات باری عین حیات ہے تو علم عین حیات ہوا۔

(۳) علم عین ذات باری ہوا اور ذات باری عالم ہے تو علم عین عالم ہوا۔

(۴) علم بمعنی ذات باری ہوا اور ذات باری حی ہے تو علم بمعنی حی ہوا۔

(۵) علم بمعنی ذات باری ہوا اور ذات باری قادر ہے تو علم بمعنی قادر ہوا۔

(۶) علم بمعنی ذات باری ہوا اور ذات باری صانع للعالم اور معبود للخلق ہے تو علم بمعنی صانع للعالم اور معبود للخلق ہوا۔

اب دوسری جانب سے عینیت کا لحاظ کرنے سے بھی محالات لازم آتے ہیں۔ ایک محال کی مثال شارح نے دی ہے، وہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ بمعنی علم ہو اور علم غیر قائم بالذات ہے، تو واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہوا، حالانکہ یہ محال ہے، لہٰذا ثابت ہوا (کہ صفات کو عین ذات باری ماننے سے کئی محالات لازم آتے ہیں) کہ صفات، عین ذات باری تعالیٰ نہیں۔

أزلية لا كما يزعمه الكرامية من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته

ترجمہ: (وہ صفات) ازلی ہیں ایسا نہیں ہے کہ جیسا کہ فرقہ کرامیہ خیال کرتا ہے اس بات سے کہ اس (اللہ تعالیٰ) کے لیے صفات (ثابت) ہیں لیکن حادث ہیں (آگے اشارہ کی دلیل) حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اس (اللہ تعالیٰ) کی ذات کے ساتھ۔

قولہ ازلیۃ الخ یہاں متن کی عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، (اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے زمانے میں ہوا اور یہ ابوعبداللہ محمد بن کرام کے متبعین ہیں)۔

فرقہ کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات تو ثابت ہیں مگر حادث ہیں اور حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے۔

دلیل کرامیہ: وہ کہتے ہیں کہ علم کا تعلق بغیر معلومات کے نہیں ہو سکتا، اسی طرح قدرت کا تعلق بغیر مقدورات کے اور سمع کا تعلق بغیر مسموعات کے اور بصر کا تعلق بغیر مبصرات کے نہیں ہو سکتا، معلومات، مقدورات، مسموعات اور مبصرات، یہ سب حادث ہیں تو علم، قدرت، سمع، بصر (جو کہ صفات ہیں) بھی حادث ہیں۔

نیز صفات میں بھی تغیر ہوتا ہے اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے، لہٰذا صفات حادث ہیں مثلاً زید مسجد میں ہے اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد میں ہونے کے ساتھ ہے پھر زید باہر چلا گیا اب اللہ تعالیٰ کا علم زید کے مسجد سے باہر ہونے کے ساتھ ہے، تو دیکھئے صفت علم میں تغیر آیا ہے (اسی طرح باقی صفات ہیں) اور ہر متغیر چیز حادث ہوتی ہے لہٰذا صفات حادث ہیں۔

جواب: دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

"لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ" سے شارح فرما رہے ہیں کہ کرامیہ کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے لہٰذا صفات ازلی اور قدیم ہیں۔

قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام وهو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته۔

ترجمہ: (صفات ازلیہ) ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ شی کی صفت کا کوئی معنی نہیں مگر جو اس کے ساتھ قائم ہو، ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے اس بات سے کہ وہ (اللہ) متکلم ہے ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان (معتزلہ) کی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ اس کو ایسی صفت بنا کر ثابت کرنا جو اسکی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ قائمۃ بذاتہ الخ: ماتن نے کہا ہے کہ صفات ازلی ہو کر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی کے ساتھ۔

شارح "ضرورۃ انہ لا معنی" سے "الا ما یقوم بہ" تک اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ صفت ذات باری کے ساتھ قائم ہیں نہ کہ غیر کے ساتھ۔

دلیل: علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے عرف ولغت سے استدلال کیا ہے کہ صفات ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور یہ بالکل بدیہی بات ہے وہ اس طرح کہ عرف ولغت میں شی کی صفت اس چیز کو کہتے ہیں جو اس شی کے ساتھ قائم ہو مثلاً سواد کپڑے کی صفت اس وقت ہوگی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو، لہٰذا علم، حیات، سمع، بصر، قدرت وغیرہ صفات اس وقت کہلائی جائیں گی جب وہ ذات باری تعالیٰ ہی کے ساتھ قائم ہوں۔

"لا کما یزعم المعتزلۃ" سے شارحؒ پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔

اعتراض: حاصل یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کو عین ذات باری تعالیٰ مانتے ہیں (علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے) اور یہاں "لا کما یزعم المعتزلۃ الخ" سے اس کے برعکس یہ معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات باری تعالیٰ سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور صفات کو غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں۔ اس سے تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہو گیا۔

شارحؒ "لکن مرادھم الخ" سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: لکن مرادھم الخ سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کی مراد دراصل صفات باری کا انکار کرنا ہے، اور ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ باقی ان کا ذات باری تعالیٰ کو متکلم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو اس کے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی کے ساتھ قائم ہے۔ اس

سے ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کسی اور کے ساتھ ہو بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کو موجد مانتے ہیں کہ اللہ متکلم ہیں کہ وہ کلام کو اپنے غیر یعنی جبرئیل یا لوح محفوظ یا نبی میں موجود کرنے والے ہیں۔ اب اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق جس شی پر ہو تو اس کا ماخذ اشتقاق اسی شی یعنی اسم موصوف کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد کے ساتھ، جیسا کہ اسود کا اطلاق اسی کپڑے پر ہوگا کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی سواد قائم ہے اور سواد بھی اپنے موصوف یعنی کپڑے کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ اس کے موجد یعنی صباغ (رنگ ریز) کے ساتھ قائم ہوگا جو اس کپڑے میں رنگ موجود کرنے والا ہے۔

وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّ فِي إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ إِبْطَالَ التَّوْحِيدِ لِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَاتٌ قَدِيمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ وَتَعَدُّدُ الْقُدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ عَلَىٰ مَا وَقَعَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالتَّصْرِيحُ بِهِ فِي كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ وَصِفَاتُهُ وَقَدْ كَفَرَتِ النَّصَارَىٰ بِإِثْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ أَوْ أَكْثَرَ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ يَعْنِي أَنَّ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَثُّرُ الْقُدَمَاءِ۔

ترجمہ: جبکہ معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ صفات کے ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لیے کہ وہ (صفات) موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغایر ہیں پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدماء بھی بلکہ تعدد واجب لذاتہ (لازم آئیگا) اس طریقہ پر کہ جس کی طرف متقدمین کی کلام میں اشارہ اور متأخرین کی کلام میں تصریح واقع ہے یعنی کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کو کافر قرار دیا گیا ہے قدماء ثلاثہ ثابت کرنے کی وجہ سے پس کیا حال ہوگا آٹھ یا اس سے زیادہ (صفات) ثابت کرنے والوں کا۔ ماتنؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول "وھی لا ھو ولا غیرہ" کے ساتھ یعنی وہ صفات نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں نہ ہی ذات باری تعالیٰ کا غیر ہیں پس غیر کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا اور نہ ہی قدماء کا تکثر لازم آئیگا۔

قولہ لما تمسکت المعتزلۃ الخ یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی دلیل پیش کر رہے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں دلیل یہ ہے کہ اگر صفات اللہ تعالیٰ کی ذات سے الگ ہوں تو وہ یقیناً غیر اللہ ہوں گی، اور وہ قدیم ہوں گی، اس لیے کہ حادث ہونے کی صورت میں حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ہونا لازم آئیگا اور یہ جائز نہیں اور صفات چونکہ بقول اشاعرہ کے سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں تو اس صورت میں تعدد قدماء لازم آئیگا۔ نیز متقدمین نے اپنی کلام میں اشارہ اور متأخرین نے اپنی کلام میں تصریح کی ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں تو اس صورت

وَلِلْقَائِلِ اَنْ يَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكَثُّرِ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنٰى جَوَازِ الْاِنْفِكَاكِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَا يُغَايِرُ الْكُلَّ۔

ترجمہ: کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ منع کردے تعدد و تکثر کے موقوف ہونے کو تغایر پر، جواز انفکاک کے معنی کے ساتھ بوجہ اس بات کے قطعی ہونے کے کہ مراتب اعداد یعنی ایک، دو، تین اس کے علاوہ تک متعدد و متکثر ہیں باوجود اس کے کہ بعض، بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا۔

قولہ وللقائل ان یمنع الخ یہاں سے شارحؒ ماتنؒ کے اس جواب کو کمزور کر رہے ہیں جو معتزلہ کی دلیل پر اپنے قول "ہی لا ہو ولا غیرہ" سے دیا تھا، ماتنؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتنؒ نے صفات میں تعدد اور تکثر کو ثابت کرنے کے لیے تغایر کو ضروری قرار دیا ہے تو شارحؒ نے اس بات کا رد کیا کہ تعدد و تکثر کے ثبوت کو تغایر پر موقوف کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں کہ اس میں تعدد و تکثر تو ہے لیکن تغایر نہیں، جیسے مراتب اعداد یعنی ایک سے لے کر مثلاً دس تک، ان میں سے ہر پچھلا عدد اوپر والے عدد کا جزء ہے مثلاً آٹھ نو کا جزء ہے اور نو دس کا جزء ہے، جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی کیونکہ اگر جزء کا کل سے انفکاک ہو تو دس دس نہیں رہے گا بلکہ آٹھ کے منفک ہونے کے بعد پیچھے دو رہ جائے گا، بہرحال مراتب اعداد میں تعدد تو ہے لیکن تغایر نہیں۔

وَاَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِّنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ

ترجمہ: اور نیز اہل السنۃ والجماعت کے نزاع کا تصور نہیں کیا جا سکتا صفات کی کثرت اور تعدد میں خواہ وہ (صفات) متغایر ہوں یا متغایر نہ ہوں۔

قولہ وایضا لا یتصور الخ سے شارحؒ نے ماتنؒ پر دوسرا اعتراض کیا ہے کہ ماتنؒ نے عدم تغایر کو عدم تعدد و تکثر کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ بات اہل سنت والجماعت کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ صفات میں تعدد و تکثر ہے خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اشاعرہ نے کہا کہ صفات سات ہیں، ماتریدیہ نے کہا کہ صفات آٹھ ہیں اور بعض نے کہا کہ آٹھ سے زیادہ ہیں، تو تعدد پایا گیا مگر تغایر نہیں پایا گیا۔ لہٰذا ماتنؒ کا دیا ہوا جواب غلط اور بے محل ہے۔

فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيْمَةٍ لَا ذَاتٍ وَّصِفَاتٍ۔

ترجمہ: پس اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ تعدد ذوات قدیمہ محال ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد (محال ہے)۔

قولہ فالاولی ان یقال المستحیل الخ سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ ماتنؒ کے لیے بہتر یہ تھا کہ معتزلہ کی دلیل کا یہ

موصوف ہے اور (صفات پر) قدماء کا قول نہ بولا جائے تاکہ وہم اس بات کی طرف نہ چلا جائے کہ ان (صفات) میں سے ہر ایک (صفت) بذاتہ قائم ہے، صفت الوہیت کے ساتھ متصف بھی ہے۔

قولہ واما فی نفسھا الخ شارح نے کہا ہے کہ صفات باری فی نفس الامر ممکن ہیں، کسی نے اعتراض کیا کہ قاعدہ ہے کہ "کل ممکن حادث" تو اس صورت میں صفات کا حادث ہونا لازم آئیگا۔

"**ولا استحالۃ فی قدم الممکن الخ**" سے شارح نے جواب دیا ہے کہ ممکن جب ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو اس سے جدا نہ ہو تو وہ ممکن قدیم ہوتا ہے، صفات باری بھی چونکہ بذاتہا ممکن ہیں جب ذات قدیم واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) کے ساتھ قائم ہوئیں اور یہ قیام بھی ایسے طریقہ پر ہوا ہے کہ اس سے جدا نہیں ہو سکتیں تو صفات کو قدیم کہا جائے گا اور جو قاعدہ ہے کہ "کل ممکن حادث" کہ ہر ممکن حادث ہے یہ اس وقت ہوگا جب وہ ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ اس سے علیحدہ ہو، یہ قاعدہ اس کے منافی نہیں ہے کہ جب ممکن کسی قدیم ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو تو وہ ممکن بھی قدیم ہوتا ہے۔

"**فلیس کل قدیم الٰہا الخ**" سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ ہر قدیم معبود بھی نہیں ہوتا ورنہ لازم آئیگا کہ صفات قدیم ہیں تو وہ صفت الوہیت ہے، تو تعدد قدماء کی وجہ سے تعدد الٰہ معبود ہونا لازم آئیگا، لہٰذا وہ قدیم الٰہ معبود ہوگا کہ جس کا قدم ذاتی ہو، غیر کے سبب سے اس میں قدامت نہ آئی ہو جیسا کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو کہ قدیم ہے اور معبود ہے کیونکہ اس کا قدم ذاتی ہے غیر کے سبب سے نہیں، بخلاف صفات باری تعالیٰ کے ان میں قدامت ذات باری (غیر) کی وجہ سے آئی ہے۔

"**لکن ینبغی ان یقال الخ**" سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ یوں کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں، یوں نہیں کہنا چاہئے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عوام الناس کو وہم نہ ہو (جو ہر قدیم کو الٰہ سمجھتے ہیں) کہ ہر صفت، صفت الوہیت کے ساتھ متصف ہو کر قائم بذاتہ ہے۔

وَلِصُعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ اِلٰى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَّامِيَّةُ اِلٰى نَفْيِ قِدَمِهَا وَالْاَشَاعِرَةُ اِلٰى نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا وَعَيْنِيَّتِهَا

ترجمہ: اور اس مقام کے مشکل ہو جانے کے سبب معتزلہ اور فلاسفہ صفات باری کی نفی کی طرف اور فرقہ کرامیہ ان (صفات) کے قدم کی نفی کی طرف اور اشاعرہ ان (صفات) کی عینیت و غیریت کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

قولہ ولصعوبۃ ھذا المقام الخ یہاں سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ صفات باری کا مسئلہ نہایت دشوار ہے کہ آیا صفات زائد علی الذات ہیں یا عین ہیں، اگر زائد علی الذات ہیں تو واجب ہیں یا ممکن ہیں۔

اس دشواری کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر صفات کو ثابت مانیں تو

غَيْرُ الْكُلِّ كَمَا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ۔

ترجمہ: ہم نے کہا کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت (کی تفسیر اشاعرہ نے) بغیر کسی فرق کے مفہوم کے اتحاد کے ساتھ کی ہے پس دونوں (صفات باری و ذات باری تعالیٰ) متعین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک شی اس حیثیت سے ہو کہ اس کا مفہوم دوسری شی کا مفہوم نہ ہو اور اسکے بغیر نہ پائی جائے، جیسا کہ جزء کل کے ساتھ، صفت، ذات کے ساتھ اور بعض صفات، بعض کے ساتھ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات ازلی ہیں اور عدم ازلی پر محال ہے اور واحد من العشرہ کہ اس کا بقاء اس (عشرہ) کے بغیر محال ہے اور اس عشرہ کا بقاء واحد کے بغیر (محال ہے) اس لیے کہ وہ واحد یعنی ایک اس عشرہ سے ہے، اس عشرہ کا عدم واحد کا عدم ہے اور اس عشرہ کا وجود اس واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے، اس لیے کہ ذات کا قیام اس صفت معینہ کے بغیر متصور ہے، پس وہ صفات محدثہ ذات کا غیر ہوں گی، اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

قولہ فلنا قد فسروا الغیریۃ الخ یہاں سے ماقبل والے معترض کے جواب کو شارح ذکر کر رہے ہیں، جواب عینیت و غیریت کی تفسیر و معنی پر مبنی ہے اس لیے اشاعرہ نے عینیت و غیریت کا معنی بیان کیا ہے، عینیت یہ ہے کہ دو چیزوں کا مفہوم ایک ہو اس میں تفاوت (فرق) بالکل نہ ہو، غیریت کا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کا تصور دوسری چیز کے بغیر کیا جا سکے۔

جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز کا مفہوم جب دوسری چیز کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گی لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جا سکے تو غیریت کی نفی ہو گی، تو یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو اور نہ ہی غیریت ہو بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہو، شارح نے اسکے متعلق چار مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان (۲) ذات باری، صفات باری کے درمیان (۳) بعض صفات باری کا دوسری بعض صفات کے درمیان (۴) واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان۔

(۱) جزء اور کل کے درمیان اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں بلکہ الگ الگ ہے کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے تو عینیت کی نفی ہو گئی اور غیریت اس وجہ سے نہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے، کل جزء کے بغیر نہیں پایا جاتا اسی طرح جزء بھی (جزء جو کل کی طرف منسوب ہے) بغیر کل کے نہیں پایا جاتا تو غیریت کی نفی ہو گی۔

(۲) ذات باری اور صفات باری میں عینیت اس وجہ سے نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں، کیونکہ ذات باری اس واجب الوجود

وَالذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَاتِ وَمَا ذُكِرَ مِنْ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشْرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ اگر انہوں (اشاعرہ) نے (غیریت کی تعبیر میں) جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیا ہے تو (یہ تعریف) عالم کے صانع کے ساتھ اور عرض کے محل کے ساتھ ٹوٹ جائے گی، اس لیے کہ عالم کے وجود کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود غیر متصور ہے، جیسا کہ سیاہی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے مغایرت کے قطعی ہونے کے ساتھ اتفاقاً اور اگر وہ (اشاعرہ) ایک ہی جانب سے اکتفاء کریں تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت لازم آتی اور اسی طرح ذات (باری) اور صفات (باری) کے درمیان قطعی ہونے کی وجہ سے جزء کے وجود کے امکان کا بغیر کل کے اور ذات کا بغیر صفات کے اور وہ جو ذکر کیا گیا ہے یعنی واحد کے بقاء کا محال ہونا بغیر عشرہ کے (اس کا) فساد ظاہر ہے۔

قولہ و فیہ نظر لانھم الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر جو انہوں نے غیریت کی تعبیر ذکر کی ہے اعتراض وارد کیا، اس کو نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ پوچھتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تعبیر امکان انفکاک سے کی ہے آیا انفکاک جانبین سے ہے یا جانب واحد سے ہے اگر من الجانبین ہے تو پھر عالم اور صانع کے درمیان مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عالم کا تصور صانع کے بغیر نہیں ہو سکتا تو عالم کا انفکاک صانع سے نہ ہو۔ لہٰذا غیریت کا معنی نہ پایا گیا حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اور عرض و محل کے درمیان بھی مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا محل سے انفکاک نہیں ہو سکتا اگرچہ محل کا انفکاک عرض سے ہو سکتا ہے جیسا کہ سیاہی جو کہ عرض ہے اس کا وجود بغیر محل کے نہیں پایا جا سکتا، جبکہ مغایرت کیلئے جانبین سے انفکاک ضروری ہے وہ نہیں پائی گئی حالانکہ بالاتفاق دونوں میں مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد غیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو تو پھر جزء اور کل کے درمیان اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کے درمیان مغایرت ثابت ہونی چاہیے اس لیے کہ اگرچہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا مگر جزء تو کل کے بغیر پایا جاتا ہے تو انفکاک ایک جانب سے پایا گیا، مغایرت ہونی چاہیے مگر آپ حضرات نے کہا ہے کہ جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔

ایسے ہی ذات باری تعالیٰ صفت باری تعالیٰ کے بغیر پائی جا سکتی ہے ذات باری کا انفکاک صفت باری سے ممکن ہے اگرچہ صفات کا انفکاک ذات باری سے ممکن نہیں ہے تو جانب واحد سے انفکاک پایا گیا ہے لہٰذا دونوں میں مغایرت ہونی چاہیے مگر آپ حضرات کہتے ہیں کہ مغایرت نہیں ہے۔

"وما ذکر من استحالۃ بقاء الواحد الخ" یہاں سے شارحؒ اشاعرہ کے اس قول کو رد کر رہے ہیں جو

۔ جس میں اشاعرہ نے ذکر کیا ہے کہ جس طرح عشرہ بغیر واحد کے نہیں پایا جاتا اسی طرح "واحد من العشرہ" بھی بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا۔ شارح نے کہا کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ جب عشرہ نہیں ہوگا تو "تسعۃ" متحقق ہوجائے گا اس میں واحد موجود ہے تو واحد کا بقاء بغیر عشرہ کے ہے۔

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ إِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُوْدِ كُلٍّ مِنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْآخَرِ وَلَوْ بِالْفَرْضِ وَإِنْ كَانَ مُحَالًا وَالْعَالَمُ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُوْدًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوْتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَإِنَّهُ كَمَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ إِذْ لَوْ وُجِدَ لَمَا كَانَ وَاحِدًا مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ وَصْفَ الْإِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ حِيْنَئِذٍ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور (غیریت کی تفسیر میں اس طرح) نہ کہا جائے کہ مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا امکان ہے دوسرے کے عدم کیساتھ اگر چہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگر چہ (مفروض) محال ہو اور عالم موجود ہونے کے اعتبار سے متصور ہو سکتا ہے۔ پھر صانع کے ثبوت کو دلائل کیساتھ طلب کیا جاتا ہے بخلاف جزء کے کل کے ساتھ، اس لیے کہ جیسے کہ عشرہ کا وجود بغیر واحد کے ممتنع ہے (اسی طرح) "واحد من العشرہ" کا وجود بغیر عشرہ کے بھی ممتنع ہے اس لیے کہ اگر ("واحد من العشرہ عشرہ" کے بغیر) پایا جائے تو وہ "واحد من العشرہ" نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے لہذا انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

قولہ ولا یقال المراد الخ بعض لوگوں نے مشائخ (اشاعرہ) کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر میں ایک توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے معتزلہ کی طرف سے کیے گئے اعتراضات رفع ہو جائیں گے مگر شارح نے انکی توجیہ کو رد کیا ہے جو کہ وجہ شارح آگے آنے والی عبارت میں بیان کریں گے یہاں صرف توجیہ اور اعتراضات کا رفع ہونا بیان کیا ہے۔

توجیہ: غیریت سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں سے ایک چیز کے وجود کا تصور ممکن ہو دوسری چیز کے عدم کیساتھ اگر چہ دوسری چیز کا عدم فرضی ہو اس توجیہ کے بعد معتزلہ کے اعتراضات ختم ہو جائیں گے۔

( ) صانع اور عالم کے درمیان مغایرت ثابت ہے وہ اس طرح کے جیسے صانع کا تصور عالم کے بغیر ممکن ہے اسی طرح عالم کا تصور بھی صانع کے بغیر ممکن ہے اگر چہ نفس الامر میں انفکاک ممکن نہیں، اس لئے کہ بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے لیکن صانع کا نہیں ہوتا اگر صانع کا تصور عالم کے تصور کے ساتھ لازم ہوتا تو پھر صانع کے ثبوت پر دلائل پیش نہ کیے ہوتے حالانکہ مستقلاً صانع کے ثبوت پر دلائل بیان کیے جاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ عالم کا تصور بغیر صانع کے ممکن ہے۔ لہذا مغایرت کی تعریف صادق آگئی۔

(۲) بخلاف جزء اور کل کے، ان کے درمیان مغایرت نہیں ہے جس طرح کل بغیر جزء کے متصور نہیں ہو سکتا اسی طرح جزء

تقاضا کرتی ہے کہ صفات باری کے درمیان مغایرت پائی جائے، حالانکہ مشائخ نے عدم مغایرت کی تصریح فرمائی ہے۔

دوسری خرابی: یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغایرت نہیں ہونی چاہیے کیونکہ عرض کا تصور محل کے بغیر ممکن نہیں ہو پاتا تو غیریت ثابت نہ ہوئی مگر بالاتفاق دونوں کو مغایر کہا گیا ہے۔

"**و لو اعتبر وصف الاضافة الخ**" شارح فرما رہے ہیں کہ اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہر دو متضائفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی حالانکہ بالاتفاق ان میں مغایرت ہے، عدم مغایرت اس وجہ سے لازم آئیگی کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے اب اور ابن، ان کے درمیان علاقہ تضایف کا ہے، تضایف کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہ ہو سکے، ان دونوں کو متضائفین کہتے ہیں، اب باپ کا تصور بیٹے پر موقوف ہے، اسی طرح بیٹے کا تصور باپ پر موقوف ہے، ایک بھائی کا تصور دوسرے بھائی پر موقوف ہے، اسی طرح علت کا تصور معلول پر موقوف ہے اور معلول کا تصور علت پر موقوف ہے۔

یہ سب مثالیں تضایف کی ہیں بلکہ غیرین بھی متضائفین میں سے ہیں، اگر وصف اضافت معتبر ہو تو پھر غیرین کے درمیان بھی مغایرت کا نہ ہونا لازم آئے گا، کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے دوسرے کے مقابلے میں تو ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر مذکورہ توجیہ مراد لی جائے تو صفات باری میں مغایرت ثابت ہوگی اور یہ باطل ہے، اور عرض و محل میں عدم مغایرت لازم آئیگی، یہ بھی باطل ہے، اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر متضائفین بلکہ غیرین کے درمیان بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی کیونکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہذا یہ بھی باطل ہے۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُمْ أَنَّهَا لَا هُوَ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ وَلَا غَيْرُهُ بِحَسَبِ الْوُجُودِ كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمَحْمُولَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَوْضُوعَاتِهَا فَإِنَّهُ يُشْتَرَطُ الِاتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْوُجُودِ لِيَصِحَّ الْحَمْلُ وَالتَّغَايُرُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ لِيُفِيدَ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَا الْإِنْسَانُ حَجَرٌ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ وَقَوْلِنَا الْإِنْسَانُ إِنْسَانٌ فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ قُلْنَا لِأَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ لَا فِي مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ أَنَّ الْكَلَامَ فِيهِ وَلَا فِي الْأَجْزَاءِ الْغَيْرِ الْمَحْمُولَةِ كَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیوں جائز نہیں ہے یہ بات کہ ان (مشائخ) کی مراد یہ ہے کہ وہ (صفات باری) (ذات باری) کا عین نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور نہ (ذات باری) کا غیر ہے وجود کے اعتبار سے، جیسا کہ یہ تمام محمولات کا حکم ہے ان کے موضوعات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لیے کہ ان دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط

ہے تاکہ حمل صحیح ہو اور تغایر (شرط) ہے مفہوم کے اعتبار سے تاکہ (حمل) مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول "الانسان کاتب" میں ہے بخلاف ہمارے قول "الانسان حجر" کے اس لئے کہ یہ (حمل) صحیح نہیں ہے اور (بخلاف) ہمارے قول "الانسان انسان" اس لئے کہ یہ مفید نہیں۔

تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ (تاویل) عالم اور قادر کی مثل میں ہو سکتی ہے ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کہ علم اور قدرت کی مثل میں باوجود اسکے کہ کلام اسی (علم و قدرت وغیرہ) میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں (یہ تاویل چل سکتی ہے) جیسے عشرہ میں سے ایک اور ید کا ہاتھ۔

قولہ فان قیل لم لا یجوز الخ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول "لا ھو ولا غیرہ" کی ایسی توجیہ پیش کی ہے کہ جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض لازم نہیں آتا۔

توجیہ: صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کیلئے موضوع بنتی ہے، موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے یعنی خارج میں دونوں کے مصداق کا ایک ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں (موضوع و محمول) کے درمیان مغایرت ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔

مثال مطابقی: جیسے "الانسان کاتب" خارج میں انسان اور کاتب کا مصداق ایک ہی ہے اور وہ حیوان ناطق ہے اور مفہوم کے اعتبار سے مغایرت بھی ہے کہ انسان کا مفہوم الگ ہے اور کاتب کا مفہوم الگ ہے تو اس مثال میں کاتب کا حمل انسان پر درست بھی ہے اور مفید بھی ہے لہٰذا "الانسان کاتب" کہنا درست ہوگا۔

مثال احترازی نمبر (١): وجود خارجی کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان اتحاد نہ ہو جیسے "الانسان حجر" حجر کا حمل انسان پر درست نہیں کیونکہ بحسب الوجود دونوں (انسان و حجر) کا مصداق ایک نہیں ہے۔

مثال احترازی نمبر (٢): وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں (موضوع و محمول) کا مصداق اگرچہ ایک ہو مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے مغایرت نہ ہو جیسے "الانسان انسان" مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہیں بلکہ اتحاد ہے البتہ یہ حمل مفید نہیں۔ چنانچہ "الانسان انسان" کہنا درست نہیں۔

صاحب مواقف کہتے ہیں کہ صفات باری ذات باری پر محمول ہوتی ہیں محمول چونکہ اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو اشاعرہ کی مراد "لا ھو ولا غیرہ" سے اسی طرح کیوں نہیں ہو سکتی کہ صفات باری مفہوم کے اعتبار سے ذات باری کا عین نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے صفت باری ذات باری کا غیر نہیں بلکہ عین ہیں، تو اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور نہ ہی اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

زید کا غیر ہو تو یہ (ہاتھ) اپنی ذات کا غیر ہوگا۔ یہ اس (صاحب تبصرہ) کی کلام ہے اور اس میں جو بات پوشیدہ ہے وہ مخفی نہیں۔

قوله وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة الخ۔ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ غیر، اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ "لا هو بحسب المفهوم و لا غيره بحسب الوجود" صادق نہیں آ رہی اب شارح یہاں سے اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر صاحب تبصرہ کے قول سے حجت پیش کر رہے ہیں اور آخر میں صاحب تبصرہ کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ بھی فرمایا ہے۔ صاحب تبصرہ نے اپنی کتاب تبصرہ میں یہ بات ذکر کی ہے کہ "واحد من العشرة" کا اپنے کل عشرہ کے غیر ہونے کا اور اسی طرح ید زید کا اپنے کل زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتی کہ معتزلہ بھی غیریت کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ معتزلہ میں سے جعفر بن حارث غیریت کا قائل ہوا ہے جس کی وجہ سے تمام معتزلہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کی اس بات کو جہالت پر مبنی قرار دیا ہے اس لیے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے کہ جن سے عشرہ مرکب ہوتا ہے تب اگر واحد (اکائی) عشرہ کو عشرہ کا غیر قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ واحد (اکائی) کو بھی شامل ہے اور دیگر نو اکائیوں کو بھی شامل ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ واحد واحد کا غیر ہے۔ نیز واحد اور عشرہ میں جب مغایرت ہوگی تو قاعدہ کی رو سے کہ شئی اپنے مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو لازم آئے گا کہ عشرہ بغیر واحد کے پایا جائے۔ اسی طرح ید زید جب اپنے کل زید کا غیر ہوگا تو یہ بات لازم آئے گی کہ ید زید غیر ید زید ہے اور یہ مغايرة الشئ لنفسه ہے جو کہ باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ جب اجزاء غیر محمولہ میں "لا هو و لا غيره" صادق ہے تو صفات بھی ایسے ہی درست ہیں یعنی وہ بھی "لا هو و لا غيره" ہیں۔

مگر "ولا يخفى ضعفه" کی عبارت میں شارح نے صاحب تبصرہ کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر نکیر فرمائی ہے وہ اس طرح کہ اگر "واحد من العشرة" کو عشرہ کا غیر مانا جائے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر ہر جزء کے مغایر ہوگی۔ مثلاً پانی اور گوشت میں مغایرت ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت پانی کے ہر ہر جزء کا مغایر ہے۔ نیز عشرہ تمام اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے ہر اکائی کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

وَهِيَ اَيْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِيَّةُ الْعِلْمُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تَنْكَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْقُدْرَةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُؤَثِّرُ فِي الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْحَيٰوةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ وَالْقُوَّةُ وَهِيَ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اس کی صفات ازلیہ "علم" ہے اور (علم) وہ صفت ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف (واضح) ہو جاتی ہیں اس

صفت کے معلومات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت۔ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے اس صفت کے مقدورات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت اور حیاۃ ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو علم کی صحت کو واجب کرتی ہے۔ اور قوۃ ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

قوله وهي اي صفاته الازلية الخ اب تک تو اس کا ذکر تھا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت ہیں اب رہی یہ بات کہ وہ کون سی اور کتنی ہیں اس کا ذکر ماتن یہاں سے فرما رہے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک سات صفات ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ صفات ہیں۔ ماتن چونکہ ماتریدیہ میں سے ہیں اس لیے آٹھ صفات کا ذکر کیا ہے۔

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیاۃ (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ ومشیت (۷) تکوین (۸) کلام۔

اشاعرہ صفت تکوین کو مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں کہ قدرت کا تعلق کسی شی کے ایجاد کے ساتھ ہی تکوین ہوتا ہے اس کے خلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے کسی شی کے صادر ہونے کو ممکن بنانے والی ہے اور ارادہ صفت مرجحہ ہے کہ کسی شی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے کہ اس کے تعلق سے شی وجود میں آجاتی ہے۔ اب شارح ان صفات کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔

علم کی تعریف: علم وہ صفت ازلی ہے کہ جب معلومات اس کے ساتھ متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف اور واضح ہوجائیں۔ معلومات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جن کے اندر معلوم بننے کی صلاحیت واستعداد ہو کہ وہ معلوم ہو سکتا ہے۔ یہ اشکال وارد ہو کہ انکشاف تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے تو انکشاف کی معلومات کی طرف نسبت کرنا تحصیل حاصل ہے۔

قدرت کی تعریف: قدرت الٰہی وہ صفت ازلی ہے کہ جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے کہ جب مقدورات اس صفت (قدرت) سے متعلق ہوتے ہیں تو اس وقت شی (مقدور) کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے شارح کے قول "عند تعلقها بها" سے یہی مراد ہے۔

حیات کی تعریف: حیات الٰہی وہ صفت ازلی ہے کہ جس سے علم وادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جہاں یہ صفت ہوتی وہاں ضروری ہے کہ علم اور قدرت ہو۔ اور قوت یہ قدرت کے مترادف ہے الگ صفت نہیں ہے ماتن نے اس کا اس لیے ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ قدرت اور قوت معنی میں مترادف ہیں۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَالْبَصَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرَكُ بِهِمَا إِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلَى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلَى طَرِيْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَوُصُوْلِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ

لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِیْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور سمیع ہے اور (سمع) وہ صفت ہے کہ جو مسموعات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور بصر ایسی صفت ہے کہ جو مبصرات کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ پس ان دونوں (سمع وبصر) کے ذریعے ادراک تام (انکشاف تام) کے ساتھ ادراک کر لیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقے پر نہیں اور نہ ہی کسی حاسہ کے متاثر ہونے اور (حاسہ سمع میں) ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر۔ اور (سمع وبصر) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

قولہ والسمع وھی صفۃ الخ چوتھی اور پانچویں صفت سمع اور بصر ہے، سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ اور بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے جب ان صفات کا اپنے اپنے متعلقات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے تو اس وقت متعلقات کا مکمل ادراک کر لیا جاتا ہے۔

"لا علی سبیل التخیل والتوھم" کی تشریح سے قبل تخیل اور توہم کی تعریف ملاحظہ کریں:

تخیل کی تعریف خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا تخیل کہلاتا ہے مثلاً کسی نے زید کو دیکھ لیا یا اس کی آواز سن لی تو اس سے ذہن میں ایک خاص شکل وصورت اور آواز کی کیفیت بیٹھ جاتی ہے پھر کبھی دوبارہ صورت نگاہوں میں یا وہ آواز کانوں میں آتی ہے تو فوری طور پر یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ اس کو کبھی دیکھا تھا یا آواز سنی تھی اسی کا نام تخیل ہے اور یہ تخیل سمع وبصر سے کم مرتبہ رکھتا ہے اس لیے کہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے جبکہ سمع اور بصر میں براہ راست ادراک ہوتا ہے۔

توہم کی تعریف محسوسات میں کچھ معانی غیر محسوسہ ہوتے ہیں ایسے معانی غیر محسوسہ کا ادراک توہم کہلاتا ہے مثلاً زید ایک محسوس شی ہے اس میں علم، سخاوت، شجاعت وغیرہ کا وجود، معانی غیر محسوسہ کہلاتے ہیں ان کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے نہ کہ سمع وبصر سے۔

اب "لا علی سبیل التخیل والتوھم" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک صفت سمع وبصر سے کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعے ادراک نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مرتبہ سمع اور بصر کے مقابلہ میں حقیر ہے۔

"ولا علی طریق تاثر حاسۃ ووصول ھواء" یہاں سے شارح فلاسفہ کے ایک شبہ کو دفع کر رہے ہیں۔

شبہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم مسموعات اور مبصرات کا بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعے ادراک کرتے ہیں اور اس سماع کے لیے ضروری ہے کہ آواز پہنچے ہوا میں کیفیت ہو پھر اس کی رسائی ہمارے کانوں تک ہو، یہی بات مسموعات باری تعالیٰ میں بھی ہوگی کہ کوئی آواز پہنچے ہوا میں کیفیت ہو پھر باری تعالیٰ تک پہنچے حالانکہ اللہ تعالیٰ ان تمام

تعالیٰ) اس فعل کا امر فرمانے والے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف کو ایمان کا اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ (اللہ تعالیٰ) چاہتا (ارادہ کرتا) تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

قولہ و فیہ ذکر تنبیہ علی الرد الخ یہ عبارت فرقہ کرامیہ پر رد ہے، وہ اس طرح کہ ماتنؒ نے ماقبل میں ذکر کیا ہے "و لہ صفات ازلیۃ قائمۃ بذاتہ" کہ وہ صفات باری تعالیٰ ازلی (قدیم) ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں پھر اس کے ذیل میں جو صفات (علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ و مشیت) ذکر فرمائی ہیں ان میں ارادہ و مشیت بھی ہے کہ وہ بھی ازلی اور قدیم ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں مترادف ہیں۔ تو اس سے فرقہ کرامیہ پر رد ہو گیا جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے کیونکہ اس کا تعلق مطلق ایجاد شی کے ساتھ ہوتا ہے اور ارادہ حادث ہے کیونکہ اس کا تعلق وقت معین میں ایجاد شی کے ساتھ ہوتا ہے جب وہ وقت معین چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی ختم ہو جاتا ہے، ارادہ حادث ہونے کے باوجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ان کے ہاں جائز ہے۔

"و علی من زعم ان معنی ارادۃ اللہ تعالیٰ فعلہ الخ" یہ عبارت بعض معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت اللہ کی طرف حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی و مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو انجام دینے میں نہ تو مجبور ہے اور نہ ہی بھولنے والے ہیں اور نہ ہی کسی سے مغلوب ہونے والے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس نے بندہ کو فعل کا امر (حکم) فرمایا ہے گویا کہ معتزلہ کے ہاں ارادہ و امر مترادف ہے۔

شارحؒ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ارادہ و امر کا مترادف کیسے ہو سکتا ہے ورنہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہے اس کا ارادہ بھی کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کا ارادہ فرماتے ہیں تو پھر اس کا وقوع ضروری ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کو ایمان کا امر فرمایا ہے اور دیگر تمام واجبات کا امر (حکم) بھی فرمایا ہے۔ اگر ارادہ و امر کا مترادف ہوتا تو پھر سارے مکلفین مطیع و فرمانبردار ہوتے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور باغی ہیں تو معلوم ہوا کہ امر کے ساتھ ارادہ نہیں فرمایا ورنہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔

وَالْفِعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَنُحَقِّقُ تَحْقِيْقَهٗ وَعَدَلُوْا عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُيُوْعِ اسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقُ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِّنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ۔

ترجمہ اور فعل اور تخلیق دونوں عبارت (مراد) ہیں صفت ازلیہ سے کہ جس کو تکوین کہا جاتا ہے اس کی تحقیق عنقریب

آ رہی ہے اور (ماتنؒ نے) لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق (کے معنی) میں اور تر زیق وہ مخصوص تکوین ہے، اس کی تصریح اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال کو جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک ایک صفت حقیقیہ ازلیہ کی طرف راجع ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے وہ تکوین ہے ایسا نہیں کہ جیسے اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ (صفات) اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)۔

قولہ والفعل والتخلیق عبارتان عن صفۃ الخ ماتنؒ ساتویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ فعل اور تخلیق سے ایک صفت ازلیہ مراد ہے کہ جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور تکوین کا معنی ایجاد کے ہے اگر ایجاد کا تعلق رزق سے ہو تو ایسی تکوین کو ترزیق کہا جاتا ہے اسی طرح اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو ایسی تکوین کو تصویر کہا جاتا ہے اور اگر ایجاد کا تعلق حیات یا موت سے ہو تو ایسی تکوین کو احیاء اور اماتت کہا جاتا ہے (ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر) سب کا مرجع تکوین ہی ہے یہ مختلف اور خاص خاص نام تعلقات کی خصوصیت کی وجہ سے ہیں۔ مزید اس کی تفصیل تکوین کی بحث میں آ رہی ہے۔

"وعدل عن لفظ الخلق لشیوع استعمالہ فی المخلوق" سے شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ ماتنؒ نے "خلق" کی بجائے "والتخلیق" (باب تفعیل میں سے لائے) کہا ہے "والخلق" نہیں کہا اس سے عدول اس وجہ سے اختیار کیا ہے کہ خلق بمعنی مخلوق کے کثرت کیساتھ مستعمل ہے اگر "والخلق" کہتے تو لوگ یہ سمجھتے کہ مخلوق ایک ازلی حقیقی صفت ہے جو باری تعالیٰ کیساتھ قائم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مخلوق تو حادث ہے اللہ کی صفت کیسے ہو سکتی ہے تو غلط فہمی سے لوگوں کو بچانے کیلئے ماتنؒ نے "والتخلیق" کہا ہے۔

"لا کما زعم الاشعری الخ" سے شارحؒ نے اشاعرہ کے خیال کی تردید فرمائی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت حقیقیہ ازلیہ نہیں ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہو بلکہ تکوین امر اضافی واعتباری ہے صفات افعال میں سے ہے نہ کہ صفات ذات میں سے ہے جیسے علم وقدرت وغیرہ صفات ذات میں سے ہیں۔

صفات ذات اور صفات افعال میں فرق

صفات ذات: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص وعیب ہو جیسے علم وقدرت وغیرہ علم کی نفی ذات باری سے جہل کو مستلزم ہے جو کہ موجب نقص وعیب ہے اور قدرت کی نفی ذات باری سے عجز کو مستلزم ہے جو کہ موجب نقص وعیب ہے۔

صفات افعال: وہ صفات ہیں کہ جن کی نفی ذات باری سے موجب نقص وعیب نہ ہو جیسے اعزاز (عزت دینا) اذلال (کسی کو ذلیل کرنا) اغناء (کسی کو غنی کرنا) وغیرہ۔

وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمّٰى بِالْقُرْاٰنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ

كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة۔

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ازلی صفت ہے جسے نظم (متلو) سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے۔ اور یہ اس لیے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے جی میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس (معنی) پر عبارت (الفاظ) یا کتابت یا اشارہ کے ذریعے دلالت کرتا ہے (یعنی بتاتا ہے)۔

قولہ والکلام وھی صفۃ الخ یہاں سے ماتن آٹھویں صفت ذکر فرما رہے ہیں کہ وہ کلام ہے۔

شارحؒ نے فرمایا ہے کہ کلام صفت حقیقیہ ازلیہ ہے (اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے) کلام سے مراد وہ نہیں کہ جسے عرف میں نظم متلو یعنی قرآن سمجھا جاتا ہے کیونکہ وہ حروف اور اصوات سے (جو کہ عوارض کے قبیل سے ہیں) مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور حادث اللہ کی صفت نہیں بن سکتی اسی کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں، معتزلہ نے کلام سے یہی کلام لفظی مراد لی ہے انہوں نے کلام کے صفت الٰہی ہونے کا انکار کیا ہے۔ ہمارے (متکلمین کے) نزدیک کلام نفسی اللہ کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور کلام نفسی سے مراد وہ معنی، مدلول اور موضوع لہ ہے کہ جس کیلئے لفظ وضع کیا جاتا ہے بعنوان دیگر دل میں جو بات اور معنی پوشیدہ ہوتا ہے وہ کلام نفسی ہے جس کا اظہار کبھی عبارت یعنی الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعے اور کبھی اشارہ کے ذریعے کیا جاتا ہے جسے کلام لفظی کہتے ہیں اور کلام لفظی کبھی بصیغہ امر کبھی بصیغہ نہی اور کبھی بصیغہ خبر ہوتا ہے، مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے دل میں ایک معنی اور کیفیت پاتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

وهو غير العلم، إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه، وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كمن أمر عبده قصدا إلى إظهار عصيانه وعدم امتثاله لأوامره، ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار إليه الأخطل بقوله شعر: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا۔ وقال عمر: إني زورت في نفسي مقالة، وكثيرا ما تقول لصاحبك: إن في نفسي كلاما أريد أن أذكره لك. والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام۔

ترجمہ: اور وہ (کلام) علم کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسے وہ نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف جانتا ہے اور (کلام) ارادہ کا غیر ہے اس لیے کہ کبھی (انسان) کسی بات کا امر (حکم) کرتا ہے کہ جس کا ارادہ نہیں کرتا جیسے وہ شخص کہ جس نے اپنے غلام کو (کسی بات کا) حکم کیا قصداً اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لیے

اور نام رکھا جاتا ہے اس (کلام) کا کلام نفسی، جس کی طرف اخطل (شاعر) نے اشارہ کیا ہے اپنے اس قول میں کہ بے شک کلام دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنایا گیا ہے اور کہا حضرت عمرؓ نے کہ بے شک میں نے دل میں ایک مقالہ (کلام) آراستہ کیا ہے اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک کلام (بات) ہے، میں چاہتا ہوں کہ اسکا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع ہے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ صفت کلام کے ثبوت کے بغیر متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے آٹھ صفات ہیں وہ علم اور قدرت اور حیات اور سمع اور بصر اور ارادہ اور تکوین اور کلام ہیں۔

قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان الخ شارحؒ بعض لوگوں کے اس گمان کو رد کر رہے ہیں کہ جو یہ کہتے ہیں کہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی بعینہ علم اور ارادہ ہے۔ ان کی دلیل ملاحظہ کریں:

دلیل: خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے فعل مامور بہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اسکا ارادہ رکھتا ہے تو معلوم ہوا کہ کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا بصورت انشاء ہو، دونوں کا مدلول (معنی) یا تو علم ہے یا ارادہ ہے، تیسری چیز نہیں ہے لہٰذا کلام نفسی کا ثابت نہ ہوا۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ وہ معنی (جو دل میں پوشیدہ ہوتا ہے) کہ جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (متکلم) خبر دیتا ہے مگر متکلم کو اسکا علم نہیں ہوتا بلکہ اسکی خبر کے خلاف کا علم ہوتا ہے جیسا کہ اخبار کاذبہ وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔

اسی طرح وہ معنی کہ جس پر امر کے صیغے دلالت کرتے ہیں وہ ارادہ نہیں ہے جیسے آقا نے اپنے غلام کو مارنا شروع کیا تو لوگوں نے ملامت کی کہ کیوں مار رہا ہے تو آقا نے کہا کہ یہ حکم کی نافرمانی کرتا ہے پھر وہ آقا غلام کی نافرمانی اور اپنے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے غلام کو کسی چیز کا حکم کرے، تو دیکھئے کہ آقا نے امر فرمایا ہے مگر مامور بہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا، اس لیے کہ آقا ہرگز یہ نہیں چاہے گا کہ غلام اسکے حکم کی تعمیل کرے، تا کہ نافرمانی لوگوں پر ظاہر ہو جائے اور مجھے ملامت نہ کریں۔

"ویسمی هذا کلاما نفسیا" سے "ارید ان اذکره لک" تک شارحؒ ایک اور اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: اہل عرب کلام لفظی کا اطلاق اس معنی و مدلول پر نہیں کرتے جو دل میں پوشیدہ ہو بلکہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اعتراض کو دفع کرنے کیلئے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) "علی ما قال الاخطل الخ" شاعر عرب کے قول سے استشہاد پیش کیا ہے کہ عرب کا نصرانی شاعر اخطل (جو بنو امیہ کے ابتدائی عہد خلافت میں تھا) کہتا ہے کہ "ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً" بیشک کلام دل میں ہوتی ہے اور زبان کو دل پر ترجمان ٹھہرایا جاتا ہے تو دیکھئے کلام کا اطلاق اس معنی پر ہوا جو دل میں پوشیدہ ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۲) "وقال عمرؓ الخ" حضور علیہ السلام کے وصال کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کے بارے میں صحابہؓ آپس میں نزاع ہوا تو قبیلہ انصار نے سعد بن عبادہؓ کی خلافت پر اتفاق کیا دوسروں نے مخالفت کی، جب شیخینؓ کو اطلاع ملی تو یہ دونوں حضرات انصار کے مجمع کی طرف روانہ ہوئے، راستے میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر مرتب کرلی تا کہ مجمع میں بیان کریں، حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انہیں منع کردیا۔ حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں "زورت فی نفسی مقالۃً" کہ میں نے اپنے جی میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھئے حضرت عمر فاروقؓ نے اس معنی پر جو ان کے دل میں پوشیدہ تھا مقالہ یعنی کلام (نفسی) کا اطلاق کیا تو معلوم ہوا کہ کلام کا اطلاق معنی مدلول پر بھی ہوتا ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۳) "وکثیرا ما تقول الخ" بسا اوقات آدمی اپنے ساتھی کو کہتا ہے کہ میں اپنے جی میں ایک کلام پاتا ہوں میں چاہتا ہوں کہ اس کا ذکر آپ کے سامنے کروں۔ تو معلوم ہوا کہ اس معنی مدلول پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے جو نفس میں پوشیدہ ہوتا ہے۔

"والدلیل علی ثبوت صفۃ الکلام" سے "صفۃ الکلام" تک شارح صفت کلام کے ثبوت پر اجماع امت اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تواتر کو ذکر فرما رہے ہیں کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے جو ازلی وقدیم اور حقیقی صفت ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور یہ بات یقینی طور پر ہے کہ کسی کیلئے صفت کلام ثابت کیے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے۔ نیز اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کیساتھ فعل قائم ہو نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو، جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں، بایں معنی کہ وہ کلام کا موجد ہے نہ کہ یہ بات کہ صفت کلام اس کیلئے ثابت ہے تو ان کا یہ قول اہل لغت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

"فثبت ان للہ الخ" سے شارح فرما رہے ہیں کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ثابت ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) علم (۲) قدرت (۳) حیات (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ (۷) تکوین (۸) کلام

ولمّا كان في الثّلثة لا سيّما في الثامنة نزاع وخفاء كرّر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصّل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلّم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق

لِلشیء من غیر قیام ماخذ الاشتقاق به وفی هذا رد علی المعتزلة حیث ذهبوا الی انه متکلم بکلام هو قائم بغیره لیس صفة له ازلیة ضرورة امتناع قیام الحوادث بذاته تعالٰی لیس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التکلم بالحرف الثانی بدون انقضاء الحرف الاول بدیهی وفی هذا رد علی الحنابلة والکرامیة القائلین بان کلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلک فهو قدیم۔

ترجمہ: اور جب آخری تین صفات (ارادہ، تکوین، کلام) میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو (ماتن نے) ان صفات کے ثابت کرنے اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر (تکرار کیساتھ) اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کیساتھ ان کی تفصیل بیان فرمائی پس (ماتن نے) کہا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو ان کی صفت ہے، کسی شی کیلئے مشتق کے اثبات کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے ماخذ اشتقاق کے قیام کے بغیر اور اس (عبارت) میں معتزلہ پر رد ہے کہ وہ اس بات کی طرف چلے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کیساتھ جو اس کے غیر کیساتھ قائم ہے اس (اللہ تعالیٰ) کی صفت نہیں ہے (ماتن نے کہا کہ وہ صفت کلام) ازلی ہے حوادث کے قیام کا ذات باری کیساتھ محال کے ضروری ہونے کی وجہ سے (وہ صفت کلام) حروف اور اصوات کی جنس میں سے بھی نہیں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ وہ (حروف واصوات) ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم ہونے کیساتھ مشروط ہے اس لیے کہ حرف اول کے (تلفظ) ختم ہونے کے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس (عبارت) میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کی) کلام عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس میں سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

قولہ ولما کان فی الثلاثۃ الاخیرۃ الخ ماتن یہاں سے آخری تین (ارادہ، تکوین، کلام) صفات کے اثبات اور قدیم ہونے کو دوبارہ (تکرار کے ساتھ) ذکر فرما رہے ہیں کیونکہ مذکورہ تین صفات کے بارے میں کثرت کے ساتھ اختلاف ہے، ماتن تینوں کو لف ونشر غیر مرتب طریقے پر بیان فرما رہے ہیں۔

"و ھو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام و ھو صفۃ لہ الخ" فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسی کلام کے ساتھ جو انکی صفت ازلیہ ہے، جو حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، ماتن کی عبارت کے تین حصے ہیں۔

① و ھو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ھو صفۃ لہ ② ازلیۃ ③ لیس من جنس الحروف و الاصوات

شارحؒ نے ہر ایک حصے کی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے نیز قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق قائم ہو، جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے تو یقیناً اس کا ماخذ اشتقاق یعنی کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا

اور کسی جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسی کی صفت کہلاتی ہے لہٰذا کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اس عبارت میں معتزلہ پر رد بھی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہیں مگر صفت کلام سے نہیں کیونکہ یہ ثابت نہیں بلکہ کلام غیر کے ساتھ قائم ہے، تو ان کی یہ بات مذکورہ قاعدے کے خلاف ہے اس لئے مردود ہے۔

دوسرا حصہ: (ازلیہ) صفت کلام ازلی اور قدیم ہے، اس پر شارح نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ممتنع و محال ہے، لہٰذا جو صفت اس کے ساتھ قائم ہوگی وہ ازلی اور قدیم ہوگی۔

تیسرا حصہ: "لیس من جنس الحروف و الاصوات" صفت کلام حروف و اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے، کیونکہ حروف و اصوات اعراض کے قبیل سے ہیں اور وہ حادث ہیں اس لیے کہ دوسرے حرف کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اس حرف کا تلفظ معدوم اور ختم نہیں ہو جاتا، معدوم ہونا یہ حدوث کی نشانی ہے، نیز اس عبارت میں حنابلہ اور کرامیہ پر رد ہے، حنابلہ صفت کلام کو حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر قدیم مانتے ہیں اور فرقہ کرامیہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے مان کر حادث مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے، ماتن نے "لیس من جنس الحروف و الاصوات" کہہ کر ان دونوں پر رد کیا ہے۔

وَهُوَ اَيِ الْكَلَامُ صِفَةٌ اَيْ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوْتِ الَّذِيْ هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَ الْآفَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْآلَاتِ اِمَّا بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرَسِ اَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَ عَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُوْلِيَّةِ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ اِذِ السُّكُوْتُ وَ الْخَرَسُ اِنَّمَا يُنَافِي التَّلَفُّظَ قُلْنَا الْمُرَادُ السُّكُوْتُ وَ الْآفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بِاَنْ لَا يُدَبِّرَ فِيْ نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرَ عَلٰى ذٰلِكَ فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيٌّ وَ نَفْسِيٌّ فَكَذَا ضِدُّهُ اَعْنِي السُّكُوْتَ وَ الْخَرَسَ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے جو سکوت کے منافی ہے۔ وہ (سکوت) تکلم نہ کرنے کا (نام) ہے باوجود اس (تکلم) پر قدرت رکھنے کے۔ اور آفت (کے بھی منافی ہے) جو آلات کے کلام (موافقت) نہ کرنے کا نام ہے یا تو بر بنائے فطرت (پیدائشی) ہے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے) یا باعتبار ضعف (کمزوری) کے اور قوت کی حد تک نہ پہنچنے کے (اعتبار سے) جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے لیکن اگر کہا جائے کہ یہ (منافات) کلام لفظی پر سچا آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لئے کہ سکوت اور گونگا پن تلفظ کے منافی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہیں بایں طور کہ اپنے جی میں تکلم کی تدبیر نہ کرے یا اس پر قادر نہ ہو، پس جیسے کلام لفظی اور نفسی (ہوتی) ہے۔ اسی طرح اس (کلام) کی ضد ہے، یعنی سکوت اور گونگے پن مراد لیتا ہوں (وہ بھی دو قسم پر ہے)۔

قولہ و هو ای الکلام صفة الخ ماتن مزید وضاحت فرما رہے ہیں کہ کلام وہ معنی ہے کہ جو ذات باری تعالیٰ کے

کلام ایک صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات کو شامل ہے:

(۱) امر (۲) نہی (۳) خبر (۴) استفہام (۵) ندا

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا منشا یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں جیسا کہ بعض اشاعرہ نے گمان کیا ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ صفت کلام کی یہ نہیں کہ امر و نہی و خبر وغیرہ اس کی جزئیات ہوں اور نہ یہ صفت کلام کل ہے کہ امر و نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہوں، جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ کے لحاظ سے کلام متکثر ہو اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ کلام کے تعلقات مختلف ہیں جب کلام کا تعلق طلب فعل سے ہوتا ہے تو وہ کلام امر بن جاتا ہے اور جب کلام کا تعلق طلب ترک فعل کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ کلام نہی بن جاتا ہے اور جب حکایت کے ساتھ کلام کا تعلق ہوتا ہے پھر وہ کلام خبر بن جاتا ہے جس طرح علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی صفت واحدہ ہے وغیرہ مگر معلومات اور مقدورات کے متعلق ہونے کی وجہ سے بیاشیہ متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت علم و قدرت متعدد نہیں ہے بلکہ متعلقات متعدد ہیں تعلقات میں تعدد خود صفت میں تعدد و تکثر کو مستلزم نہیں ہے اور تعلقات کے حادث ہونے سے خود صفات کا حادث ہونا لازم بھی نہیں آتا اسی طرح صفت کلام میں تعدد نہیں بلکہ اس کے متعلقات میں تعدد ہے جیسے زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی متعلقات ہیں مثلاً تاجر بھی ہے کاتب بھی، شاعر وغیرہ بھی ہے تجارت کے ساتھ تعلق کی بناء پر زید تاجر ہے، کتابت کے ساتھ تعلق کی بناء پر کاتب ہے اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کی بناء پر شاعر ہے، تو اسے خود زید جزئی حقیقی میں کثرت لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح صفت کلام بھی ہے۔

اسی وجہ سے شارحؒ نے ”لما ان ذلک انفی بحکمائی التوحید الخ“ سے فرمایا ہے کہ توحید کے مناسب یہ تھا کہ صفات کا بالکلیہ انکار کیا جاتا کیونکہ تعدد قدماء اور واجباء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے مگر آٹھ صفات کو ہم نے ضرورت کی وجہ سے ثابت کیا ہے لہٰذا آٹھ سے کم صفات کو مانا جائے اور ضرورت سے زائد صفات کی نفی کی جائے تو صفت کلام کو صفت واحدہ مانا جائے اور امر و نہی و خبر وغیرہ کو کلام میں داخل کیا جائے تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں۔ نیز (کلام، علم، قدرت وغیرہ) میں سے کسی ایک صفت کے تکثر و تعدد پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا صفت کلام صفت واحدہ ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ لِلْكَلَامِ لَا يُعْقَلُ وُجُوْدُهَا بِدُوْنِهَا فَيَكُوْنُ مُتَكَثِّرًا فِيْ نَفْسِهٖ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا يَصِيْرُ اَحَدَ تِلْكَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَذٰلِكَ فِيْمَا لَا يَزَالُ وَاَمَّا فِي الْاَزَلِ فَلَا انْقِسَامَ اَصْلًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ (اقسام مذکورہ امر و نہی و خبر وغیرہ) کلام کی قسمیں ہیں ان کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا پس وہ کلام بذاتہ متکثر ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے اور بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں ہے۔

قولہ فان قیل ھذہ الاقسام الخ یہاں سے شارحؒ ”متکثرا فی نفسہ“ تک کلام کے صفت واحدہ ہونے پر اعتراض

نقل کر رہے ہیں "قلنا" سے جواب کا ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: کلام منقسم ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کی اقسام ہیں کلام (مقسم) کا تحقق اقسام (امر و نہی وغیرہ) کے بغیر نہیں ہو سکتا لہٰذا کلام میں تعدد و تکثر ہو گا جس طرح کلی خارج کے اندر اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کی وجہ سے متکثر ہوتی ہے۔ اسی طرح صفت کلام بھی کلی ہے امر و نہی وغیرہ اس کی جزئیات ہیں صفت کلام اپنے جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متعدد و متکثر ہے لہٰذا صفت کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ امر و نہی وغیرہ اس کی مستقل صفات ہیں۔

جواب: "قلنا الخ" سے دیا ہے کہ عبداللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ صفت کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ مستقل صفات ہیں اس لیے کہ ازل میں امر و نہی و خبر وغیرہ نہیں تھے بلکہ ازل کے بعد تھے وہ صفت کلام کے متعلقات ہیں جب وہ مامور بہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو امر ہو جاتا ہے اور جب منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو نہی بن جاتا ہے اور مخبر عنہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو خبر بن جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تعلقات کثیرہ ہونے سے متعلق یعنی کلام متکثر نہیں ہوتا بلکہ وہ واحد ہی رہتا ہے اور ازل میں یہ مذکورہ متعلقات تھے ہی نہیں اور نہ ہی مذکورہ تقسیم تھی چہ جائے کہ ان کا تعلق صفت کلام سے ہو لہٰذا مذکورہ اعتراض عبداللہ بن سعید اور اشاعرہ کی جماعت پر وارد نہیں ہو گا جو ازل میں کلام کی تقسیم کے قائل ہی نہیں ہیں۔ اور جمہور اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہو گا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ اور منہی عنہ و مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازلی ہی میں تھا اور کلام، امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اب جواب یہ ہو گا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت، ذات میں کثرت کو مقتضی نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازلی ہی ہو۔

> وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ فِي الْأَزَلِ خَبَرٌ وَمَرْجِعُ الْكُلِّ إِلَيْهِ لِأَنَّ حَاصِلَ الْأَمْرِ إِخْبَارٌ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَحَاصِلَ الْخَبَرِ عَنْ طَلَبِ الْإِعْلَامِ وَحَاصِلَ النِّدَاءِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْإِجَابَةِ وَرُدَّ بِأَنَّا نَعْلَمُ اخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِي بِالضَّرُوْرَةِ وَاسْتِلْزَامُ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوْجِبُ الْاِتِّحَادَ۔

ترجمہ: اور ان اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ (کلام) ازل میں خبر ہے اور سب (امر و نہی و استفہام و ندا) کا مرجع خبر ہے اس لیے کہ امر کا حاصل فعل کرنے پر ثواب کے مستحق ہونے کی اور ترک پر سزا کے مستحق ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل اس (امر) کے برعکس ہے اور استخبار (استفہام) کا حاصل آگاہی کے مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور ندا کا حاصل اجابت کے طلب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس (مذہب) کو رد کیا گیا ہے اس طور پر کہ ہم بداہتہً ان (اقسام خمسہ) کے معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض (قسم) کا دوسرے بعض (قسم) کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

قولہ "وذهب بعضهم الخ" اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "عن طلب الاجابة" تک ہے، اور دوسرا حصہ "ورد بانا نعلم" سے آخر تک ہے۔ "بعضهم" سے مراد امام رازیؒ ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفت کلام ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے۔ باقی اقسام یعنی امر و نہی و استفہام و نداء وہ سب خبر کے تحت داخل ہیں لہذا کلام واحد ہے اس میں تکثر نہیں ہے،
اب رہی یہ بات کہ کس طرح سب اقسام خبر کے تحت داخل ہیں۔

وہ اس طرح داخل ہیں کہ امر میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے والا ثواب کا مستحق اور ترک کرنے والا سزا کا مستحق ہے، نہی میں اس کے برعکس کی خبر دی جاتی ہے یعنی منہی عنہ کو چھوڑنے والا ثواب کا مستحق اور اس کو کرنے والا سزا کا مستحق ہے، اور استفہام میں متکلم اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے، اور نداء میں اس بات کی خبر دی جاتی ہے کہ مخاطب کی توجہ مطلوب ہے تو سب کا مرجع اور حاصل خبر ہی ہے۔

دوسرا حصہ: "ورد بانا نعلم" سے آخر تک، شارحؒ نے امام رازیؒ کے مذہب کو دو طریقوں سے رد کیا ہے۔

تردید کا پہلا طریقہ: اے امام رازیؒ! آپ نے اقسام خمسہ کو فقط خبر کیسے کہہ دیا حالانکہ سب اقسام کا مفہوم و معنی متغایر ہے جو امر کا مفہوم ہے یقیناً وہ نہی کا معنی و مفہوم نہیں اسی طرح باقی استفہام و نداء وغیرہ ہیں۔ نیز خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے جبکہ امر و نہی میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

تردید کا دوسرا طریقہ: "والاستلزام بمعنى الخ" کہ کسی کا کسی کو مستلزم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ التزام کی وجہ سے دونوں چیزیں متحد اور ایک ہو گئیں، بلکہ الگ الگ چیزیں ہیں تو آپ نے کہا کہ امر و نہی و استفہام و نداء سب میں خبر دینے کا معنی پایا جاتا ہے لہذا ساری اقسام خبر ہی ہیں، غلط ہے کیونکہ خبر دینے کے مستلزم ہونے کی وجہ سے سب اقسام متحد نہیں ہو گئیں بلکہ ہر ایک قسم علیحدہ علیحدہ ہے ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِلَا مَأْمُوْرٍ وَمَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَعَبَثٌ وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزَلِ بِطَرِيْقِ الْمُضِيِّ كِذْبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللهِ تَعَالٰى عَنْهُ قُلْنَا إِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْأَزَلِ أَمْرًا وَنَهْيًا وَخَبَرًا فَلَا إِشْكَالَ وَإِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْأَمْرُ فِي الْأَزَلِ لِإِيْجَابِ تَحْصِيْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ فِي وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَأْمُوْرِ وَصَيْرُوْرَتِهِ أَهْلًا لِتَحْصِيْلِهِ فَيَكْفِي وُجُوْدُ الْمَأْمُوْرِ فِي عِلْمِ الْآمِرِ كَمَا إِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ ابْنًا لَهُ فَأَمَرَهُ بِأَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُوْدِ وَالْإِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَزَلِ لَا يَتَّصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ إِذْ لَا مَاضِيَ وَلَا مُسْتَقْبَلَ وَلَا حَالَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللهِ تَعَالٰى لِتَنَزُّهِهِ عَنِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ عِلْمَهُ أَزَلِيٌّ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی (جس کو روکا جائے) کے حماقت اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقے پر خبر دینا کذب محض ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم

اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی وغیرہ بنائیں (تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے) اور اگر ہم اس کو (امر و نہی وغیرہ) قرار دیں تو ازل میں امر مامور (مخاطب) کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لیے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل (واجب) کرنے کے لیے ہے، یعنی مامور کا وجود امر کے حکم میں کافی ہے جیسا کہ ایک مرد اپنے لیے ایک بیٹے کا (ذہن میں) تصور کرے پھر اس کو امر (حکم) کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور خبر دیتے ازل کی طرف نسبت کرتے ہوئے کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ ماضی ہے اور نہ حال اور نہ مستقبل اللہ تعالیٰ کے زمانے سے پاک ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازلی ہے تو زمانے کے بدلنے سے تغیر نہیں ہوتا۔

قولہ فان قیل الخ سے آخر تک تین اعتراضات ہیں (جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کیے گئے ہیں) اور ان کے جوابات ہیں۔

اعتراض نمبر ۱: "فان قیل" سے اعتراض نمبر ۲ "والاخبار فی الازل" سے "قلنا" سے "فلا اشکال" تک پہلے اعتراض کا پہلا جواب ہے، "وان جعلناہ" سے "بعد الوجود" تک دوسرا جواب ہے

"والاخبار بالنسبۃ لتنزھہ عن الزمان" تک دوسرے اعتراض کا جواب ہے، "کما ان علمہ" سے آخر تک تیسرے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔

اعتراض نمبر (۱): اگر اللہ کا کلام جو امر و نہی وغیرہ پر مشتمل ہے ازلی ہے تو پھر امر و نہی وغیرہ بھی ازلی ہوں گے، امر و نہی کیلئے مامور و منہی یعنی مخاطب کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ازل میں صرف اللہ تعالیٰ کی ذات تھی تو ازل میں غیر مخاطب کے اللہ تعالیٰ کا امر و نہی ہونا لازم آئے گا جو کہ حماقت پر مبنی ہے اور لغو ہے۔

اعتراض نمبر (۲): "والاخبار فی الازل الخ" قرآن کریم میں بکثرت ماضی کے صیغے استعمال کیے گئے ہیں جیسے "اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰى قَوْمِهٖ" "وَقُلْنَا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ" وغیرہ، ماضی کے صیغوں کے ساتھ خبر دینا اس وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ مضمون جس کی خبر دی گئی ہے وہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اللہ کذب سے پاک ہیں، وہ اس طرح کہ اللہ نے ارسال نوح کی ازل میں خبر دی اسی طرح "یا ذا القرنین" منادیٰ کی بھی خبر دی جس سے لازم آتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام اور ذوالقرنین ازل سے پہلے موجود تھے ازل میں ان کے بارے میں خبر دی گئی ہے حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے۔

جواب نمبر (۱): قلنا الخ عبداللہ بن سعید القطان کا مذہب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کچھ بھی نہ تھا بلکہ یہ بعد کی پیداوار ہے، لہٰذا جب ازل میں امر وغیرہ نہ تھا تو مخاطب نہ ہوگا، اس مذہب کی بنیاد پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا اور نہ ہی کوئی حماقت وغیرہ لازم آئے گا۔

جاتا ہے۔ یہی (ماتن نے) کہا۔

قولہ: "ولما صرح بازلیة الخ" اس عبارت میں شارح آنے والے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ آگے متن میں یہ مسئلہ بیان کیا جائے گا اور مسئلہ کا ماقبل سے کیا تعلق ہوگا؟ چنانچہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ کلام الٰہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام لفظی حادث ہے جس طرح کلام کا اطلاق لفظی اور نفسی دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی اور کلام لفظی جو کہ حادث ہے دونوں پر ہوتا ہے۔

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَايِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِئَلَّا يَسْبِقَ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا أَوْ عِنَادًا وَأَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيهًا عَلَى اتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا إِلَى جَرْيِ الْكَلَامِ عَلَى وَفْقِ الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللّٰهِ الْعَظِيمِ وَتَنْصِيصًا عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُورَةِ فِيمَا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةُ بِمَسْأَلَةِ خَلْقِ الْقُرْآنِ۔

ترجمہ: اور قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور (لفظ) قرآن کے بعد کلام اللہ کو اس لیے ذکر کیا ہے کہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ یوں کہا جائے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" اور (یوں) نہ کہا جائے "القرآن غیر مخلوق" تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ (قرآن) حروف اور اصوات سے مرکب ہے، قدیم ہے جیسا کہ اس کی طرف حنابلہ جہالت یا عناد کی وجہ سے گئے ہیں اور ماتن نے "غیر مخلوق" کو "غیر حادث" کی جگہ پر رکھا ہے، دونوں (مخلوق و حادث) کے متحد ہونے پر تنبیہ کرتے ہوئے اور حدیث کے موافق کلام کو جاری کرنے کے ارادے سے، اس لیے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم" (قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے اور جس نے اسے مخلوق کہا اس نے اللہ عظیم کے ساتھ کفر کیا ہے) اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل اختلاف پر تصریح کرتے ہوئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق، اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ خلق قرآن رکھا جاتا ہے۔

قولہ: "والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و عقب القرآن الخ" اس عبارت کے دو حصے ہیں: پہلا حصہ "و عقب القرآن" سے "جہلا او عنادا" تک ہے، دوسرا حصہ "و اقام غیر مخلوق مقام" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: "و عقب القرآن الخ" شارح نے جو توجیہ فرمائی ہے کہ ماتن نے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر

مخلوق" کہا ہے صرف "القرآن غیر مخلوق" نہیں کہا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کہا جائے اور یوں نہ کہا جائے کہ "القرآن غیر مخلوق" اس لیے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے، اگر "القرآن غیر مخلوق" کہا جائے گا تو پھر شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا حالانکہ نظم متلو حروف و اصوات سے مرکب ہونے کی بنا پر (جو کہ اعراض کے قبیل سے ہے) حادث اور مخلوق ہے، اسی نظم متلو کو جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے حنابلہ قدیم مانتے ہیں یہ ان کا قول محض جہالت اور سرکشی پر مبنی ہے۔

دوسرا حصہ: "و القائم غیر مخلوق الخ" ماتن نے "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق" کہا ہے، "غیر حادث" نہیں کہا، شارح نے اس کی تین وجوہ بیان کی ہیں، (۱) اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے کہ مخلوق اور حادث دونوں آپس میں متحد اور ایک ہیں کوئی فرق نہیں، (۲) اس لیے ماتن نے غیر مخلوق کہا تاکہ حدیث کے ساتھ موافقت ہو جائے کیونکہ حدیث میں "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کے الفاظ ہیں نہ کہ "غیر حادث" کے (۳) فریقین (اشاعرہ اور معتزلہ) کے درمیان محل اختلاف کی وضاحت ہو جائے کہ اختلاف قرآن کے مخلوق ہونے اور غیر مخلوق ہونے میں ہے نہ کہ حادث اور غیر حادث ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے مسئلہ خلافیہ کا عنوان بھی مسئلہ خلق قرآن رکھا گیا ہے جو کہ مشہور ہے اور حدوث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔

وَتَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ إِلَى إِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَنَفْيِهِ وَإِلَّا فَنَحْنُ لَا نَقُوْلُ بِقِدَمِ الْأَلْفَاظِ وَالْحُرُوْفِ وَهُمْ لَا يَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَدَلِيْلُنَا مَا مَرَّ أَنَّهُ ثَبَتَ بِالْإِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنَى لَهُ سِوَى أَنَّهُ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَيَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ۔

ترجمہ: ہمارے اور ان (معتزلہ) کے درمیان خلاف کی تحقیق کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی طرف لوٹتی ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہ ہے کہ جو (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ (اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا) اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے نقل تواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ (اللہ) متکلم ہے اور متکلم کا اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام ممتنع ہے پس (کلام) نفسی قدیم متعین ہو گیا ہے۔

قولہ و تحقیق الاختلاف بیننا و بینہم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "بحدوث کلام نفسی" تک ہے اور دوسرا حصہ "ودلیلنا ما مر" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: "و تحقیق الاختلاف الخ" شارح اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتا رہے ہیں کہ اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے، ہم یعنی اشاعرہ کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں، کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی کلام لفظی (کلام اللہ) کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہیں گے اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

دوسرا حصہ: "و دلیلنا ما مر الخ" سے کلام نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل کو شارح بیان فرما رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں نیز اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں ہے کہ صفت کلام اللہ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ شیٔ جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ اسی کی صفت ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے چلی آرہی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور صفت کلام اس کے لیے ثابت ہے، شارح فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حادث ہونے کی وجہ سے اس کا قیام ذات باری کے ساتھ ممتنع ہے تو متعین ہو گیا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور قدیم ہے۔

وَ اَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْاٰنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّأْلِيْفِ وَ التَّنْظِيْمِ وَ الْاِنْزَالِ وَ التَّنْزِيْلِ وَ كَوْنِهٖ عَرَبِيًّا مَسْمُوْعًا فَصِيْحًا مُعْجِزًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لِاَنَّا قَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَ اِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ان (معتزلہ) کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات میں سے اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف (مرکب ہونا) اور تنظیم (مرتب ہونا) اور انزال اور تنزیل اور اس (قرآن) کا عربی، مسموع، فصیح، معجزہ ہونا وغیرہ (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے نہ کہ ہمارے خلاف، اس لیے کہ ہم حدوث نظم (الفاظ) کے قائل ہیں اور کلام تو صرف معنی قدیم میں ہے۔

قولہ و اما استدلالهم بان القرآن الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں اور اس کا جواب بھی دے رہے ہیں معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف ہیں جو مخلوق کی صفات میں سے ہیں اور حدوث کی علامات ہیں، وہ چند اوصاف یہ ہیں: (۱) قرآن کا ایک وصف تالیف ہے یعنی قرآن حروف آیات سے مرکب ہے اور یہ قرآن کے اجزاء ہیں جو چیز اجزاء پر موقوف ہوتی ہے وہ محتاج ہوتی ہے اور محتاج چیز

حادث ہوتی ہے لہٰذا تالیف حادث ہوئی اور قرآن جو متصف بالتالیف ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۲) تنظیم یعنی قرآن منظم اور مرتب ہے یعنی جن چیزوں کا ذکر جہاں ہونا چاہیے تھا وہاں اس کو رکھ دیا گیا اور مرتب ہونا حادث ہے تو تنظیم حادث ہوئی لہٰذا قرآن جو موصوف بالتنظیم ہے وہ حادث ہوا۔

(۳) انزال و تنزیل، انزال کا معنی ہے یک بارگی کے ساتھ اتارنا اور تنزیل کا معنی ہے تدریجاً تھوڑا تھوڑا اتارنا، چنانچہ قرآن کی صفت انزال بھی ہے اس لیے کہ لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف یک بارگی کے ساتھ نازل ہوا اور قرآن کی صفت تنزیل بھی ہے اس لیے کہ آسمان دنیا سے آپ علیہ السلام پر ۲۳ سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا نازل ہوا، انزال اور تنزیل مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے تو دونوں (انزال و تنزیل) انتقالی ہوئے اور ہر چیز موصوف بالمکان ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا انزال و تنزیل حادث ہوئے تو قرآن جو موصوف بالانزال و التنزیل ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۴) عربی ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے جیسے "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" اور عربی ہونا عرب والوں کی وضع پر موقوف ہے، وضع حادث ہے تو عربی ہونا بھی حادث ہوا تو قرآن جو موصوف بالعربی ہے وہ بھی حادث ہوا۔

(۵) قرآن کی صفت مسموع ہونا بھی ہے، مسموع اصوات یعنی آواز کی صفت ہے اور اصوات اعراض کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے حادث ہیں تو قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۶) فصیح ہونا یہ بھی قرآن کی صفت ہے، فصاحت کہتے ہیں الفاظ کی سلاست کو، اور فصیح ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے لہٰذا قرآن کا حادث ہونا لازم آیا۔

(۷) معجز ہونا، اعجاز بھی قرآن کی صفت ہے اس لیے کہ مخلوق اس کی مثل لانے سے عاجز ہے اور اعجاز کے لیے الفاظ ضروری ہوتے ہیں کیونکہ الفاظ ہی کو بول کر مخالف کو عاجز کیا جا سکتا ہے چونکہ الفاظ حادث ہیں اس لیے قرآن بھی حادث ہے۔

جواب: آپ نے جو کلام کے اوصاف اور ان کا حدوث بیان کیا ہے یہ اوصاف کلام لفظی کے ہیں نہ کہ کلام نفسی کے، جبکہ متنازعہ کلام نفسی کے قدیم ہونے کے بارے میں ہے اور کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی قائل ہیں، لہٰذا آپ کی مذکورہ دلیل ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی البتہ حنابلہ کے خلاف حجت بن سکتی ہے کیونکہ وہ صفت کلام کو مذکورہ اوصاف (حروف و اصوات وغیرہ) کے ساتھ متصف مان کر قدیم مانتے ہیں۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهٖ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ فِىْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِى اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَمْ تُقْرَأْ عَلٰى اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ اَوْجَدَهَا وَاِلَّا لَصَحَّ اتِّصَافُ الْبَارِىْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهٗ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا۔

ترجمہ: اور معتزلہ جب ان کے لیے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے سے انکار کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ (معتزلہ) اس بات کی طرف چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں۔ اصوات اور حروف کو اس کے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی کے ساتھ، اگرچہ (اللہ تعالیٰ نے) قراءت نہیں کی (یہ مسئلہ) ان (معتزلہ) کے درمیان اختلاف پر (مبنی) ہے۔ اور تو باخبر ہے اس بات سے کہ متحرک وہ ہے کہ جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ جو اس حرکت کو ایجاد کرے ورنہ تو لازم ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس (اللہ تعالیٰ) کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

قولہ: و المعتزلۃ لما لم یمکنھم الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "علی اختلاف بینھم" تک ہے اور دوسرا حصہ "و انت خبیر" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: شارح اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے متکلم ہونے کا معنی و مطلب بیان فرما رہے ہیں چونکہ معتزلہ اللہ کے متکلم ہونے کی نفی نہیں کر سکتے اس لیے کہ ایک تو تواتر انبیاء علیہم السلام سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں دوسرا اس وجہ سے کہ قرآن میں بکثرت امر و نہی و خبر کے صیغے استعمال کیے گئے ہیں جو کلام کی قسمیں ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا یہ معنی و مطلب مراد لیتے ہیں کہ اللہ نے اپنی کلام کی اصوات (آواز) اس کے محل یعنی طور اور شجرہ موسیٰ یا ہوا میں موجود کر دیں یا اپنی کلام کے حروف اس کے محل یعنی لسان جبرئیل یا لسان نبی میں موجود کر دیے یا اپنی کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور شکل کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے اگرچہ اس نے اپنی کلام کو پڑھا نہیں جیسا کہ مصنفین حضرات کتابیں لکھتے ہیں یعنی حروف و نقوش وغیرہ لکھتے ہیں مگر اس کا تلفظ اور اس کی قراءت نہیں کرتے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں مصنف کا کلام ہے کلام کی نسبت فلاں کی طرف ہو جاتی ہے اسی طرح اللہ کی کلام ہے اس نے اس کی قراءت نہیں کی لیکن اس کے حروف و اصوات و نقوش و شکل کتابت مختلف محلات میں موجود کر دیے ہیں۔

"علی اختلاف بینھم" کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کا اللہ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت میں معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کلام کی آواز پیدا فرما دیتے جبرئیل علیہ السلام اس کو سن لیتے اور حضور علیہ السلام کے پاس لے آتے اور دوسرے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نقوش کتابت لوح محفوظ میں پیدا کر دیتے جبرئیل علیہ السلام اس کو دیکھ لیتے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آتے۔

دوسرا حصہ: "و انت خبیر الخ" اس حصہ میں شارح نے معتزلہ کے بیان کردہ متکلم ہونے کے معنی و مطلب کا رد فرمایا ہے اس لیے کہ ان کا بیان کردہ معنی قاعدہ لغت کے خلاف ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو نہ کہ ماخذ کے موجد پر اطلاق ہوتا ہے، جس طرح متحرک اس کو کہیں گے کہ جس کے ساتھ

الفاظ کے ساتھ جو اس (کلام) پر دال ہیں۔ اور یاد کیا جاتا ہے ان الفاظ قیبہ کے ذریعے اور لکھا جاتا ہے نقوش واشکال کے ذریعے جو وضع کیے گئے ہیں ان حروف کے لیے جو اس (کلام) پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ آگ ایک جوہر ہے جو روشن ہے جلانے والا ہے (اس کو) لفظ کے ذریعے بولا جاتا ہے اور قلم کے ذریعے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت اور حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

قوله و من القوی شبه المعتزلة الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "الحدوث بالضرورة" تک ہے اس حصہ میں معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک زبردست اعتراض کا ذکر ہے اور دوسرا حصہ "فالشار الی الجواب" سے آخر تک ہے اس حصہ میں مذکورہ اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض معتزلہ اشاعرہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ تمام اور ہم اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن دفتین کے درمیان ہو کر تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے ہم اس کی قرات بھی کرتے ہیں سنتے بھی ہیں، یاد بھی کرتے ہیں اور لکھتے بھی ہیں تو قرات، سماع، حفظ، کتابت یہ سب حادث ہیں اس لیے کہ قرات کا محل زبان ہے اور سماع کا محل کان ہیں، حفظ کا محل قلب ہے کتابت کا ذریعہ قلم اور محل اوراق ہیں جب تمام محلات حادث ہیں تو ان کا حال بھی حادث ہے تو مذکورہ اشیاء (قرات، سماع، حفظ، کتابت) کا موصوف یعنی قرآن وہ بھی حادث ہوگا اور مخلوق ہوگا۔ نیز یہ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا یک استدلال بھی ہے۔

جواب: فالشار الی الجواب الخ قرآن یعنی کلام نفسی کا مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی کا پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش وہ مکتوب ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی مصحف میں حلول کیے ہوئے ہے کہ جس کی وجہ سے محل (مصحف) کے حادث ہونے سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، اسی طرح کلام نفسی کا محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہوتی ہیں انہیں یاد کیا جاتا ہے نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی قلوب میں حلول کیے ہوئے ہے کہ محل (قلوب) کے حادث ہونے کی وجہ سے حال (کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے۔ اور کلام نفسی (قرآن) کے مقروء اور مسموع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ پڑھے (قرات) اور سنے جاتے ہیں نہ کہ یہ مطلب کہ خود کلام نفسی زبان میں یا کان میں حلول کیے ہوئے ہے جس کی وجہ سے محل (زبان و کان) کے حادث ہونے سے حال (خود کلام نفسی) کا حادث ہونا لازم آئے، بلکہ کلام نفسی ایسی صفت قدیم ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب، محفوظ، مقروء، مسموع ہوتے ہیں دال کے مکتوب، محفوظ، مقروء مسموع ہونے سے خود مدلول (کلام نفسی) کا مکتوب، محفوظ، مقروء، مسموع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا کلام نفسی (قرآن) غیر مخلوق و غیر حادث

ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "اِنَّ النَّارَ جَوْهَرٌ مُضِیْءٌ مُحْرِقٌ" (کہ آگ روشن اور جلانے والا جوہر ہے) یا ایک جسم ہے جو بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے، سنا بھی جاتا ہے وغیرہ یہ بولا جانا، لکھا جانا، سنا جانا وغیرہ حروف، اصوات اور الفاظ کی خصوصیات میں سے ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت (جلانا) حروف واصوات وغیرہ کے قبیل سے ہے اس لیے کہ آگ کی حقیقت کو بولا، سنا، لکھا نہیں جاتا ورنہ زبان، کان، اور ق وغیرہ جل جاتے۔

فائدہ: "دفتي المصاحف" اصل میں یہ لفظ دفتین تھا اضافت کی وجہ سے "نون" گر گیا ہے "دفة" فتح الدال و تشدید الفاء مفرد ہے بمعنی کنارہ، جیسے "دفتا الطائر" پرندے کے دونوں بازو جو اس کے دونوں بغل ہوتے ہیں، "دفتا المصحف" سے مراد وہ دو گتے ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لیے کتاب کے دونوں کناروں پر لگائے جاتے ہیں اور مصحف ان مجلد اوراق کو کہتے ہیں جس میں قرآن لکھا ہوا ہوتا ہے۔

وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ لِلشَّیْءِ وُجُوْدًا فِی الْاَعْيَانِ وَوُجُوْدًا فِی الْاَذْهَانِ وَوُجُوْدًا فِی الْعِبَارَةِ وَوُجُوْدًا فِی الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَی الْعِبَارَةِ وَهِیَ عَلٰی مَا فِی الْاَذْهَانِ وَهُوَ عَلٰی مَا فِی الْاَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوْصَفُ الْقُرْاٰنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيْمِ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا الْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِی الْخَارِجِ وَحَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْاَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْاٰنِ۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے لیے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں اور ایک وجود عبارت میں اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے۔ پس کتابت عبارت پر یعنی الفاظ پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس چیز پر جو ذہن میں ہے اور وہ ذہنی اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو خارج میں ہے۔ پس جب قرآن ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہیں جیسے ہمارا قول "القرآن غیر مخلوق" میں ہے مراد اس کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات محدثات کے لوازم میں سے ہیں اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے ہمارے قول "قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْاٰنِ" میں ہے۔ (الفاظ) خیالیہ (مراد ہوتے ہیں) جیسے ہمارا قول "حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ" میں ہے یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارا قول "يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْاٰنِ" میں ہے۔

قولہ وتحقيقه ان للشیء وجود: الخ ماتنؒ نے معتزلہ کے اعتراض کا جو جواب دیا تھا شارحؒ یہاں سے اس کی مزید وضاحت فرمارہے ہیں کہ شی کے لیے چار وجود ہوتے ہیں ہر ایک اعتبار سے مختلف حکم لگایا جاتا ہے (۱) وجود خارجی

(۲) وجود لفظی (۳) وجود ذہنی (۴) وجود کتابی، وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی مجازی وجود ہیں ہر ایک کی تفصیل یہ ہے:

(۱) وجود خارجی: شی کا وجود خارج میں یعنی نفس الامر میں موجود ہو خواہ اس کو کوئی مانے یا نہ مانے خواہ اس کا تصور کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔

(۲) وجود لفظی: شی کے لیے ایک وجود لفظی ہوتا ہے کہ جو لفظ اس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کا تلفظ زبان سے کیا جائے اس کو وجود تعبیری بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) وجود ذہنی: وہ ہے کہ شی کی صورت ذہن میں ہو۔

(۴) وجود کتابی: وہ ہے کہ جو لفظ شی کے وجود کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کا کسی چیز پر لکھا ہوا ہونا یعنی نقوش مراد ہیں اسی طرح بعینہٖ کلام کے مختلف وجود ہیں اس لحاظ سے اس پر مختلف احکام جاری کیے گئے ہیں۔

اگر کلام یعنی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام نفسی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود حقیقی سے تعبیر کیا جائے جیسا کہ اگر یوں کہا جائے "القرآن غیر مخلوق" اور اگر قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے کہ جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس وقت قرآن سے کلام لفظی مراد ہوگا اور قرآن کو وجود لفظی سے تعبیر کیا جائے گا مثلاً کہا جائے "قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ" قراءت قرآن سے مراد الفاظ ہوں گے جن کو ہم پڑھتے اور سنتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے "حَفِظْتُ الْقُرْآنَ" (میں نے قرآن حفظ یعنی یاد کیا) اب قرآن کو وجود ذہنی سے تعبیر کیا جائے گا اور قرآن سے الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جو خزانہ خیال میں جمع ہوتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے "يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ" اب قرآن کو وجود کتابی سے تعبیر کریں گے مراد اس سے نقوش ہوں گے کہ جن کا چھونا محدث کے لیے حرام ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کا اعتراض کلام لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے کہ جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جس کو ہم قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اس کے مذکورہ اوصاف نہیں ہیں۔ کبھی مجاز عقلی کے طور پر کلام نفسی کو بھی مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ عَرَّفَهُ أَئِمَّةُ الْأُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوْهُ اسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيْعًا أَيْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنَى۔

ترجمہ: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل وہ لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم۔ ائمہ اصول نے اس (قرآن) کی تعریف کی ہے "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" کے ساتھ اور ان (ائمہ اصول) نے اس (قرآن) کو نظم اور معنی

دونوں کا نام قرار دیا ہے یعنی نظم کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محل معنی کی وجہ سے۔

قولہ ولما کان دلیل الاحکام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا یعنی اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو مصنف اصول قرآن کی تعریف ایسی ذکر کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے جبکہ انہوں نے قرآن کی تعریف "المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول نقلا متواترا" سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے نہ کہ کلام نفسی کا۔

جواب: قرآن دونوں کے مجموعہ کا نام ہے یعنی الفاظ (کلام لفظی) اور معنی (کلام نفسی) کے مجموعہ کا نام ہے، مصنف اصول نے قرآن کی مذکورہ تعریف جس انداز سے کی ہے (جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے) اس کی غرض استنباط مسائل ہیں یعنی احکام وجوب، حرمت وغیرہ اور ان احکام کا تعلق کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے، اس لیے قرآن کی تعریف ایسے الفاظ سے کی ہے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے ورنہ ان کے ہاں قرآن الفاظ و معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

وَ اَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِيْ هُوَ صِفَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِيُّ اِلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يُّسْمَعَهٗ وَ مَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ الْاَسْفَرَائِنِيُّ وَ هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرِ الْمَاتُرِيْدِيِّ فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ يَسْمَعُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلٰى كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَ الْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيْمِ۔

ترجمہ: اور بہرحال کلام قدیم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ پس اشعری اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اس (کلام نفسی) کا سننا ممکن ہے ورا س کا استاد ابو اسحق اسفرائنی نے انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ (مذہب) ہے پس باری تعالیٰ کے قول "حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ" کا معنی یہ ہے کہ وہ الفاظ سنے جو اس (کلام نفسی) پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے "سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ" کہ میں نے فلاں کے علم کو سنا) تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو کلام اللہ پر دال تھی لیکن جب وہ کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر تھی تو کلیم اللہ کے نام سے خاص کر دیے گئے۔

قولہ و اما الکلام القدیم الذی ھو صفۃ اللہ الخ یہاں سے شارح ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ کلام نفسی کی صفت مسموع اوّلی جا سکتی ہے یا نہیں یعنی کلام نفسی کو سنا جا سکتا ہے یا نہیں۔

ابو الحسن اشعری فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کو سننا ممکن ہے اگرچہ آواز نہ ہو بلکہ خرق عادت کے طور پر اس کو سنا جائے جیسے قیامت کے دن جنت میں مومن حضرات خرق عادت کے طور پر ذات باری تعالیٰ کو دیکھیں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ شکل و صورت سے پاک ہیں ایسے ہی کلام نفسی کا سننا خرق عادت کے طور پر ممکن ہے گویا ابو الحسن اشعری نے کلام نفسی کو عادت اور قدیم کے

درمیان مشترک مانا ہے، جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو تو اس سے کلام نفسی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے "حتی یسمع کلام اللہ" اور اس سے کلام لفظی بھی مراد لے سکتے ہیں جیسے "سَمِعْتُ الْقُرْاٰنَ" قرآن سے کلام لفظی مراد ہے۔

استاد ابو اسحٰق اسفرائنی نے کلام نفسی (جو اللہ کی صفت قدیمہ ہے) کے سننے کا انکار کیا ہے۔ یہی قول کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے پسند کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل سماع، اصوات ہیں جبکہ کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے، جہاں بھی کلام کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں مراد اس سے کلام لفظی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ" کہ میں نے فلاں کا علم سنا ہے، علم قابل سماع چیز نہیں ہے بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ میں نے ایسے الفاظ سنے ہیں کہ جن سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے، پھر کسی نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر اللہ تعالیٰ کے کلام (نفسی) کو سنا تھا تو اس کے بارے میں جواب دیا ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے تھے جو کلام نفسی پر دلالت کرتے تھے نہ کہ خود بذاتہ کلام نفسی کو سنا تھا پھر کسی نے کہا کہ ہم بھی ایسے الفاظ یعنی قرآن سنتے ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے تو ہمیں بھی کلیم اللہ کا لقب ملنا چاہیے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ملا تھا ان کی کیا خصوصیت تھی۔

"لکن لما کان بلا واسطۃ الکتاب الخ" سے شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کسی کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر سنا تھا اس لیے کلیم اللہ کے لقب سے ملقب کیے گئے ہیں۔

فائدہ: استاد ابو اسحٰق: نام ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہے ابو اسحٰق کنیت ہے، اسفرائن ایک شہر ہے، آپ ایک زبردست متکلم تھے اصول میں آپ کا کوئی ثانی نہ تھا آپ شیخ ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے، باہلی صاحب شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد ہیں تو ایک واسطے سے استاذ ابو اسحٰق شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد ہوئے ۴۱۸ھ کو وفات پائی بروز عاشورہ بمقام نیشاپور، اسفرائن میں آپ کا مرقد مبارک بنا ہوا ہے۔ نیز متکلمین کے عرف میں استاذ سے مراد امام کبیر ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہی ہوتے ہیں، جس کا تعارف اوپر مذکور ہوا ہے۔

لِأَنَّا نَقُوْلُ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِأَنْ يُقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ إِلَى السُّوَرِ وَالْآيَاتِ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْإِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافِهِ وَأَيْضًا الْمُعْجِزُ الْمُتَحَدّٰى بِهِ هُوَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ ذٰلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ إِلَى السُّوَرِ إِذْ لَا مَعْنٰى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيْمَةِ قُلْنَا التَّحْقِيْقُ أَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ وَ مَعْنَى الْإِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالٰى وَ بَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَ الْآيَاتِ وَ مَعْنَى الْإِضَافَةِ أَنَّهُ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ تَأْلِيْفَاتِ الْمَخْلُوْقِيْنَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ أَصْلًا وَلَا يَكُوْنُ الْإِعْجَازُ وَ التَّحَدِّيْ إِلَّا فِي كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

تعالیٰ نے اسی قرآن (جو آیات اور سورتوں کی طرف تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے) کے مثل لانے کا پوری دنیا والوں کو چیلنج کیا فرمایا "قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا" اللہ تعالیٰ نے عرب والوں کو کلام نفسی کا معارضہ کرنے کے لیے نہیں کہا تھا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ (کلام نفسی) کا مثل پیدا کر دو یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے جو جائز نہیں، لہٰذا نظم مؤلف کے مثل لانے کا چیلنج کیا ہے چونکہ کفار کو نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے میں شبہ تھا کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ رسول کا اپنا کلام ہے، تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ "المعجز المتحدی به كلام الله حقيقة" یعنی متحدی بہ (کلام لفظی) حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی۔

جواب: "للنا الخ" کلام اللہ کا لفظ، کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں کوئی مجاز نہیں ہوتا کیونکہ مشترک لفظی کی وضع ہر معنی کے لیے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر معنی حقیقی ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ جس طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقۃً ہے بعینہٖ اسی طرح کلام اللہ کا اطلاق کلام لفظی یعنی قرآن پر بھی حقیقۃً ہے جیسا کہ اجماع سے ثابت ہے، البتہ جب کلام نفسی مراد ہوگی تو اس وقت کلام نفسی کی اضافت کلام اللہ کی طرف "اضافة الصفة الى الموصوف" کے قبیل سے ہوگی اس وقت کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جب کلام لفظی مراد ہوگی تو اس وقت کلام لفظی کی اضافت کلام اللہ کی طرف "اضافة المخلوق الى الخالق" کے قبیل سے ہوگی، کلام اللہ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے وہ بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی کلام لفظی جو حضور علیہ السلام پر نازل ہوا وہ بندوں کا کلام نہیں بلکہ اللہ کا کلام ہے۔

> وَمَا وَقَعَ فِيْ عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَايِخِ مِنْ اَنَّهٗ مَجَازٌ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَوْضُوْعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ اَنَّ الْكَلَامَ فِي التَّحْقِيْقِ وَبِالذَّاتِ اِسْمٌ لِلْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَتَسْمِيَةُ اللَّفْظِ بِهٖ وَوَضْعُهٗ لِذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَعْنٰى فَلَا نِزَاعَ لَهُمْ فِي الْوَضْعِ وَالتَّسْمِيَةِ۔

ترجمہ: اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت (کلام) میں واقع ہے کہ یہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم مؤلف پر) مجاز ہے پس اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ (کلام اللہ) نظم مؤلف کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ (معنی) یہ ہے کہ کلام حقیقۃً و بالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام رکھنا اس (کلام) کے ساتھ اور اس (لفظ) کو اس (کلام) کے لیے وضع کر دینا محض اس (لفظ) کی معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ پس ان (مشائخ) کا (نظم مؤلف کے لیے کلام اللہ کے) وضع کیے جانے اور نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قولہ وما وقع في عبارة بعض المشائخ الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

آ گئے ہیں:

(۱) لفظ کے مدلول و مفہوم کو معنی کہتے ہیں، جس کا مقابل لفظ ہے اسی معنی کے اعتبار سے بعض اصحاب کو شبہ ہو گیا تھا کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے مراد کلام نفسی ہے اسی پر کلام اللہ کا اطلاق حقیقۃً ہے۔ باقی کلام لفظی، تو اس پر کلام اللہ کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے حالانکہ صاحب مواقف کہتے ہیں کہ مشائخ کی کلام میں معنی سے یہ پہلا معنی مراد ہی نہیں ہے بلکہ دوسرا معنی مراد ہے جو درج ذیل ہے۔

(۲) دوسرا معنی لفظ معنی کا یہ ہے کہ جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو جیسا کہ تمام صفات باری تعالی مثلاً علم و قدرت وغیرہ جو اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہیں خود بذاتہ قائم نہیں ہیں، اس معنی کا مقابل عین ہے جو خود بذاتہ قائم ہوتا ہے۔ اب مشائخ کی کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنی کا اول معنی مراد ہے یا ثانی؟ اگر پہلا معنی مراد لیتے ہیں تو پھر بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔ مثلاً معنی کا قدیم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرا معنی مراد لیتے ہیں یعنی جو خود بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی کے ساتھ لگ کر قائم ہو تو اس وقت دوسرے معنی کے اعتبار سے معنی کی فہرست میں لفظ اور معنی دونوں داخل ہو جائیں گے اور مشائخ کے کلام کی مراد یہ ہوگی کہ لفظ اور معنی یعنی کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں قدیم ہیں اور کلام اللہ ہیں، پھر اس پر اعتراض ہوا کہ جس کا ذکر آنے والی عبارت میں ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ فَإِنَّهُ بَدِيهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّينِ مِنْ بِسْمِ اللّٰهِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبَ الْأَجْزَاءِ فِي نَفْسِهِ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرَتُّبِ الْأَجْزَاءِ وَتَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَالتَّرَتُّبُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَالْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْآلَةِ وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوءُ قَدِيمٌ وَالْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ وَأَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى فَلَا تَرَتُّبَ فِيهِ حَتَّى أَنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ تَعَالَى سَمِعَهُ غَيْرَ مُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهِ إِلَى الْآلَةِ هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے، اس لیے کہ اس کا محال ہونا بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ سین کا تلفظ "بسم اللہ" میں ممکن نہیں ہے مگر باء کے تلفظ کرنے کے بعد بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ بذاتہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسا کہ وہ الفاظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ بغیر ترتیب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہونے کے قائم ہیں اور ترتیب صرف تلفظ اور قراءت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کا معنی ہے کہ مقروء قدیم ہے اور قراءت حادث ہے اور بہر حال جو (الفاظ) ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں حتی کہ جس نے اللہ کے کلام کو سنا اس

نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سنا، بس کے آلے (تلفظ) کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ (صاحب مواقف) کی کلام کا حاصل ہے۔

قوله لا كما زعمت الحنابلة الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے جو ماقبل میں صاحب مواقف کے ذکر کردہ جواب سے پیش آیا ہے۔

اعتراض: صاحب مواقف کی بات سے یہ ثابت ہوا کہ الفاظ (کلام لفظی) اور معنی (کلام نفسی) دونوں قدیم ہیں تو پھر آپ میں اور حنابلہ میں کیا فرق رہا ہے، وہ بھی الفاظ یعنی قرآن کو قدیم مانتے ہیں اور آپ حضرات بھی الفاظ (قرآن) کو قدیم مان رہے ہیں۔

جواب: ان میں اور ہم میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اس طرح کہ حنابلہ نظم مؤلف مرتب الاجزاء کو قدیم مانتے ہیں یعنی یہ قرآن جو نظم مؤلف مرتب الاجزاء والا ہے قدیم ہے حالانکہ یہ بدیہی طور پر محال ہے، اس لیے کہ مثلاً بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہو سکتا کہ جب تک باء کا تلفظ ختم نہیں ہوتا تو سین بھی حادث اور باء بھی حادث ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور نقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں ان کو قدیم کہنا غلط ہے، یہ حنابلہ کے قول اور ان کی تردید کا ذکر تھا۔

ہماری مراد الفاظ کے قدیم ہونے سے یہ ہے کہ جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب ہیں ان میں تقدم و تاخر نہیں اور نہ ہی ان میں کوئی ترتیب ہے اور نہ ہی تالیف ہے، جس طرح حافظ قرآن کے ذہن میں سارا قرآن غیر مرتب طریقے سے موجود ہے اس میں کوئی ترتیب نہیں، ہاں بوقت قرأت اس میں ترتیب ہوتی ہے کیونکہ حافظ قرآن پورے قرآن کو دفعۃً واحدۃً نہیں پڑھ سکتا، ایک کے بعد دوسرے آیت کو پڑھے گا، اس لیے کہ آلہ تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعۃً واحدۃً تلفظ پر قدرت نہیں ہے، ہاں البتہ دونوں میں فرق ہے جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت ان میں ترتیب پائی جاتی ہے اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں نہ ہی وہ آلۂ تلفظ (زبان) کا محتاج ہے، جس نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا گویا کہ اس نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سنا، یہ صاحب مواقف کی کلام کا حاصل ہے۔

"هذا المعنى قولهم المقرو قديم والقراة حادثة الخ" شارح کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو تقریر قبل میں کی ہے کہ الفاظ کا تو صفت باری تعالیٰ کے ساتھ بھی ہے اور ہمارے ساتھ بھی۔ اول میں ترتیب نہیں اس وجہ سے وہ قدیم ہے اور ثانی میں ترتیب ہے اس وجہ سے وہ حادث ہے تو عبارت میں مقروء سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہیں اور قرأت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں۔

وَ هُوَ جَعْلُهُمْ مُحَقَّقٌ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ اَوِ الْمُتَخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطِ

ترجمہ: اور تکوین اور یہ وہ معنی ہے کہ جس کو فعل، اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور انکی مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور (جس کی) تفسیر کی جاتی ہے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ (وہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل و نقل کے اثبات پر متفق ہو جانے کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ) عالم کا خالق (اور) اس کا مکون ہے اور اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہو جانے کی وجہ سے بغیر اسکے کہ ماخذ الاشتقاق اسکی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ والتکوین وھو المعنی الذی الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "من العدم الی الوجود" تک ہے اور دوسرا حصہ "صفۃ للہ تعالیٰ" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: "والتکوین الخ" ماتن تکوین صفت کو بیان فرما رہے ہیں چونکہ ماتریدیہ میں سے ہیں ان کے ہاں صفات حقیقیہ آٹھ ہیں جبکہ اشاعرہ کے ہاں سات صفات ہیں جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے، اشاعرہ تکوین کو امر اضافی و اعتباری قرار دیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ تکوین کو فعل، تخلیق، خلق، ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تکوین کا معنی یہ ہے کہ جس کے ذریعے سے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالا جائے۔

دوسرا حصہ: "صفۃ للہ تعالیٰ الخ" یہاں سے تکوین کے وجود و ثبوت پر دلیل پیش کرتے ہیں، وہ دلیل یہ ہے کہ عقل و نقل کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے خالق و مکون ہیں اور قاعدہ ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق شی پر بغیر اسکے ماخذ اشتقاق کے ممتنع ہوتا ہے، لہٰذا جب عقل و نقل سے اللہ تعالیٰ کا خالق و مکون (اسم مشتق) ہونا ثابت ہے تو خلق و تکوین (ماخذ اشتقاق) بھی اس اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی اور صفت ہوگی اور جو صفت کسی موصوف کیساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہوتی ہے لہٰذا تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے۔

أَزَلِيَّةٌ لِوُجُوهٍ الأَوَّلُ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى لِمَا مَرَّ الثَّانِي أَنَّهُ وَصَفَ ذَاتَهُ فِي كَلَامِهِ الأَزَلِيِّ بِأَنَّهُ الْخَالِقُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الأَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكِذْبُ أَوِ الْعُدُولُ إِلَى الْمَجَازِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ أَيِ الْخَالِقُ فِيمَا يَسْتَقْبِلُ أَوِ الْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِيقَةِ عَلَى أَنَّهُ لَوْ جَازَ إِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَيْهِ بِمَعْنَى الْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ لَجَازَ إِطْلَاقُ كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الأَعْرَاضِ الثَّالِثُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا فَإِمَّا بِتَكْوِينٍ آخَرَ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَهُوَ مُحَالٌ وَيَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ تَكْوِينِ الْعَالَمِ مَعَ أَنَّهُ مُشَاهَدٌ وَإِمَّا بِدُونِهِ فَيَسْتَغْنِي الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالإِحْدَاثِ وَفِيهِ تَعْطِيلُ الصَّانِعِ الرَّابِعُ أَنَّهُ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ إِمَّا فِي ذَاتِهِ فَيَصِيرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ أَوْ فِي غَيْرِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْهُذَيْلِ مِنْ أَنَّ تَكْوِينَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَمُكَوِّنًا لِنَفْسِهِ وَلَا خَفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ.

ترجمہ: (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چند وجوہ سے، اول یہ ہے کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ہے اس

دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے۔ دوم یہ ہے کہ اس (اللہ) نے اپنے کلام ازلی میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو (تو اللہ تعالیٰ کا) کاذب ہونا لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا اور لازم باطل ہے یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق (کے معنی) کی طرف جانا لازم آئے گا) بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے۔

علاوہ ازیں اگر خالق کا اطلاق اس (اللہ تعالیٰ) پر جائز ہو تو قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا اس پر اعراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو یا تو (وہ تکوین) دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے تکوین عالم کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے (حادث ہوگا) پس حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس میں صانع کا بے کار ہونا (لازم آتا) ہے۔ چہارم یہ ہے کہ اگر (وہ تکوین) حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو ذات باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا (ایسی صورت میں وہ اللہ تعالیٰ) محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں (حادث ہوگا) جیسا کہ اس کی جانب ابو الہذیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنی ذات کے لیے خالق اور مکون ہو جائے گا اور اس کے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں۔

قولہ ازلیۃ بوجوہ الاول الخ ماتن نے فرمایا کہ صفت تکوین ازلی ہے شارح نے اس کا ازلی ہونا چار وجوہ سے ثابت کیا ہے۔

(۱) اگر تکوین حادث ہو تو پھر اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا تکوین کا حادث ہونا باطل لہٰذا ازلی ہونا ثابت ہو گیا اور یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، خالق اور مکون دونوں متحد ہیں تو ازل ہی سے صفت تکوین وخلق کا ہونا ضروری ہے، اگر تکوین کو حادث مانا گیا تو پھر اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور اگر کوئی اس دلیل کا یہ جواب دے (جیسا کہ امام غزالیؒ نے جواب دیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اپنے آپ کو جو خالق فرمایا ہے اور خالق کا معنی خالق فی المستقبل ہے یا آئندہ خالق ہوگا پھر قادر علی الخلق کے معنی میں ہے یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔ (جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے) تو شارح اشاعرہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں خالق کے مجازی معنی ہیں اور یہ تو معنی حقیقی (کہ خلق صفت ازلیہ ہے) کے متعذر ہوئے بغیر مجاز کی طرف رجوع کرنا ہے جو کہ باطل ہے اسی طرح اگر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو (کہ وہ ہر چیز کے پیدا کرنے میں قادر ہوگا) جیسا کہ صاحب جمع الجوامع نے کہا ہے تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء کے معنی میں بھی جائز ہونا چاہیے، مثلاً قادر علی البیاض، قادر علی السواد، قادر علی الاحمر ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو ابیض و اسود و احمر کہنا جائز ہونا چاہیے حالانکہ بالاتفاق ان اسماء کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر باطل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امام

چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ماضی زمانوں سے مذکور ہونا اور کیف اور کمی ہونا اور اس کی مثل اور حاصل ازل میں وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے، اس (تکوین) کے قدرت اور ارادے کے علاوہ دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکوّن کے وجود اور اس کے عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادے کے ملنے کے ساتھ دونوں جانبوں (وجود اور عدم) میں سے ایک جانب خاص ہو جاتی ہے۔

قولہ و مبنی ھذہ الادلۃ سے **و نحو ذلک الخ** تک اس عبارت میں شارحؒ کا مقصد اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے اور مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرنا ہے جو تکوین کے ازلی ہونے پر بیان کی گئی ہیں وہ سب درست ہو سکتی ہیں کہ جب تکوین بھی علم وقدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے حالانکہ متکلمین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صفت تکوین کوئی حقیقی اور علیحدہ مستقل صفت نہیں ہے جس طرح علم وقدرت وغیرہ مستقل حقیقی صفات ہیں بلکہ تکوین امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔ (اضافات متکلمین کے ہاں وہ امر موہوم ہے کہ جس کو کسی دوسری شی کی نسبت سے سمجھا جائے اور اعتبارات عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جن کا وجود خارج میں نہ ہو اور نہ ہی اعتبار کرنے والوں کے ذہن میں ان کا قیام ہو) بہرحال تکوین اعتبار عقلی اور اضافی شی ہے جس طرح قبلیت ومعیت وبعدیت اضافی امور میں سے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا ایسی عقلی اضافی واعتباری اوصاف ہیں کہ قبلیت معیت بعدیت دوسری شی کے بغیر متصور نہیں ہو سکتیں۔ (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالسنت ہونا بھی امر اضافی ہے، اس لیے کہ مذکور تب ہوگا جب السنہ موجود ہوں۔ (۳) اسی طرح معبود ہونا، مارنا، زندہ کرنا بھی امور اضافی ہیں کیونکہ ان کا معنی بغیر عابد کے اور جس کو مارا جائے اور زندہ کیا جانے کے بغیر معبود، محیی اور ممیت کا وجود متصور نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں کہ جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو تو وہ معبود کیسے ہوگا، اسی طرح جب کوئی چیز اس کی اماتت واحیاء ہوگی تو اسی وقت محیی اور ممیت بھی ہوگا۔ بہرحال یہ سب یعنی قبلیت، بعدیت، معیت، السنہ، عابد وغیرہ (جو کہ امور اضافی ہیں) حادث ہیں، ان کے حدوث سے ذات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم نہیں آتا، اسی طرح تکوین بھی امر اضافی ہے، اس کے حادث ہونے سے بھی کوئی کمال یعنی مکوّن (ذات باری تعالیٰ) کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

"**والحاصل فی الازل ھو مبدأ التخلیق الخ**" شارحؒ فرماتے ہیں کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ (تخلیق، ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ) کا مبدأ اور منشأ ہے اور مذکورہ اوصاف کا مبدأ اور منشأ صرف قدرت اور ارادہ ہے، ان کے علاوہ کوئی صفت نہیں ہے اور قدرت کا تعلق شی کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس بات پر قدرت ہوتی ہے کہ وہ مقدور کو وجود میں لائے یا نہ لائے مگر جب اس قدرت کے ساتھ ارادے کا انضمام ہو جاتا ہے تو پھر شی کی دونوں جانبوں (وجود وعدم) میں سے ایک جانب کو ترجیح مل جاتی ہے، تکوین ارادہ اور قدرت کے تعلق سے

وجود میں آتی ہے، لہٰذا تکوین ارادہ وقدرت کے علاوہ کوئی مستقل صفت نہیں ہے، بلکہ امر اضافی ہے جو کبھی ترزیق کی شکل میں، کبھی احیاء، کبھی اماتت وغیرہ کی شکل میں ہوتی ہے، ارادہ وقدرت ہی سوا تکوین ہے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِأَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَهُوَ مُحَالٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَيِ التَّكْوِيْنُ تَكْوِيْنُهُ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لَا فِي الْأَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهِ عَلَى حَسَبِ عِلْمِهِ وَإِرَادَتِهِ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ أَزَلًا وَأَبَدًا وَالْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلَّقَاتِهَا لِكَوْنِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً۔

ترجمہ: اور جب تکوین کے حدوث کے قائلین نے یوں استدلال کیا ہے کہ تکوین کا تصور مکون کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسا کہ ضرب کا (تصور) بغیر مضروب کے (نہیں ہو سکتا) پس اگر وہ (تکوین) قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ مصنف نے جواب کی طرف اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا اور وہ یعنی تکوین بنانا ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر جزء کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اپنے علم اور ارادے کے مطابق۔ پس تکوین باقی ہے ازل اور ابد میں اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جیسا کہ علم وقدرت اور ان دونوں کے علاوہ صفات قدیمہ میں ہے وہ صفات قدیمہ کہ ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

قولہ و لما استدل القائلون الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "و هو محال" تک ہے، اس حصے میں شارحؒ نے اشاعرہ کی طرف سے تکوین کے حدوث پر دلیل پیش کی ہے اور دوسرا حصہ "اشار الی الجواب بقوله" سے آخر تک ہے، اس حصے میں ماتنؒ نے اشاعرہ کی ذکر کردہ دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اور شارحؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

پہلا حصہ: (دلیل اشاعرہ) اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر استدلال کیا ہے کہ جس طرح مضروب کے بغیر ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا اسی طرح مکون کا تصور بھی بغیر تکوین کے نہیں ہو سکتا، اب اگر تکوین ازلی اور قدیم ہو تو اس صورت میں مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ بالاتفاق مکونات حادث ہیں لہٰذا تکوین بھی حادث ہے۔

دوسرا حصہ: "اشار الی الجواب الخ" ماتنؒ نے اشاعرہ کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین ازلی اور قدیم ہے البتہ اس کا تعلق مکونات ومخلوقات کے ساتھ حادث ہے تو تعلق کا حدوث مکونات و مخلوقات کے حدوث کو مستلزم ہے لیکن تکوین کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے، جس طرح علم وقدرت ہے کہ ان کے تعلقات کا حدوث معلومات ومقدورات کے حدوث کو تو مستلزم ہے لیکن علم وقدرت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے بلکہ علم وقدرت ازلی و

قدیم تھا۔ لیکن ماتنؒ کی عبارت مذکورہ واضح طور پر جواب پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لیے شارحؒ نے اسکو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا ہے۔

نیز ماتنؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ عالم کا صانع و مکوّن ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم کے ہر ہر جزء کے بھی صانع اور مکوّن ہیں، ماتنؒ کی یہ عبارت "و لکل جزء من اجزائہ الخ" فلاسفہ پر رد ہے، جنھوں نے عالم کے بعض اجزاء (ہیولیٰ اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ) کو مصنوعات و مکونات میں شمار نہیں کیا بلکہ ان کو قدیم مانا ہے، ماتنؒ نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ کائنات کا ہر ہر جزء مکوّن اور مخلوق ہے اور حادث ہے نہ کہ قدیم، یہ ماتنؒ کے کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو پہلو ہیں اول پہلو تو یہی ہے جو ذکر کیا گیا، یعنی مکونات حادث ہیں اور تکوین قدیم ہے، اور ان دونوں کا تعلق بھی حادث ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تکوین قدیم اور اسکا تعلق بھی قدیم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معرض وجود میں لانی ہے، لہٰذا تکوین کا تعلق مکونات سے قدیم ہوا، پھر بھی تکوین کو قدیم اور مکوّن کو حادث کہا جائے گا کیونکہ مکونات کے اوقات حدوث ہیں، لیکن شارحؒ نے متن کے بعد "فالتکوین باق ازلا و ابدا الخ" کہہ کر جواب کے اس پہلو کی تعیین فرما دی۔

وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا يُقَالُ إِنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ إِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهٖ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَاسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنْ تَعَلَّقَ فَإِمَّا أَنْ يَسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِهٖ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ أَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلِّقِ بِهٖ وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْقَوْلَ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ بِالتَّكْوِيْنِ قَوْلٌ بِحُدُوْثِهٖ إِذِ الْقَدِيْمُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالْغَيْرِ وَالْحَادِثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ فَفِيْهِ نَظَرٌ لِأَنَّ هٰذَا مَعْنَى الْقَدِيْمِ وَالْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلٰى مَا يَقُوْلُ بِهِ الْفَلَاسِفَةُ وَأَمَّا عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ فَالْحَادِثُ مَا لِوُجُوْدِهٖ بِدَايَةٌ أَيْ يَكُوْنُ مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ وَالْقَدِيْمُ بِخِلَافِهٖ وَمُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِالْغَيْرِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحُدُوْثَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لِجَوَازِ أَنْ يَكُوْنَ مُحْتَاجًا إِلَى الْغَيْرِ صَادِرًا عَنْهُ دَائِمًا بِدَوَامِهٖ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ فِيْمَا ادَّعَوْا قِدَمَهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَالْهَيُوْلٰى مَثَلًا

ترجمہ: اور یہ اس (جواب کی) تحقیق ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور اسکی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کا بے کار ہونا اور حوادث کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اگر تعلق رکھے تو پھر (یہ تعلق) مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اس (اللہ تعالیٰ) سے تعلق رکھتا ہے پس عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) پس تکوین بھی قدیم ہوگی اس مکوّن کے حادث ہونے کے ساتھ جو اس (تکوین) کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور جو یہ بیان کیا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوّن کے وجود کے تعلق

کا قائل ہونا ہے اس (مکون) کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ قدیم وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ نہ ہو اور
حادث وہ ہے کہ جس کا تعلق اس (غیر) کے ساتھ ہو۔ پس اس میں نظر ہے اس لیے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے
اس طریقے پر جس کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں۔ اور بہر حال متکلمین کے ہاں حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو
یعنی وہ مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض اس (مکون) کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی میں حادث
ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کی طرف محتاج ہو جس سے صادر ہو اس (غیر) کے دوام
کے سبب دائم ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ چلے گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں کہ جن کے قدیم ہونے کا انہوں نے
دعویٰ کیا ہے، جیسے ہیولیٰ ہے مثلاً۔

قولہ و هذا تحقیق ما یقال الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "**و هذا تحقیق**" سے "**وما یقال**" تک ہے، اس حصہ میں امام نور الدین بخاریؒ (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے محققین اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کا معارضہ کرتے ہوئے تکوین کے قدیم ہونے پر استدلال پیش کیا ہے۔ دوسرا حصہ "**وما یقال**" سے "**ففیہ نظر**" تک ہے، اس حصہ میں صاحب کفایہ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اے اشاعرہ تمہارا استدلال تمہارے خلاف ہی پڑ رہا ہے، تیسرا حصہ "**ففیہ نظر**" سے آخر تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ نے صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب کو رد کیا ہے۔

پہلا حصہ: "**و هذا تحقیق ما یقال الخ**" امام نور الدین بخاریؒ نے اشاعرہ کے ذکر کردہ استدلال کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں، پہلے دو احتمال باطل ہیں، تیسرا ثابت اور متعین ہے۔ فرماتے ہیں کہ وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ نہ ہو یہ احتمال باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا بے کار ہونا اور عالم کے وجود کا موجد و محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لہذا وجود عالم کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور صفات قدیمہ میں سے کسی صفت قدیمہ کے ساتھ ضرور ہوگا، اب دو احتمال ہیں، یا تو صفات قدیمہ کے ساتھ تعلق وجود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا یا نہیں، اول احتمال باطل ہے، اس لیے کہ وجود عالم کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہذا دوسرا احتمال ثابت ہو گیا کہ صفت قدیمہ کے ساتھ وجود عالم کا تعلق اس (عالم) کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح تکوین ہے جو صفت ازلیہ اور قدیم ہے مکون کے ساتھ تعلق ہونے کی بنا پر مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے، لہذا مکونات و مخلوق کا حادث ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسرا حصہ: "**وما یقال الخ**" صاحب کفایہؒ نے کہا کہ اے اشاعرہ! تم نے کہا ہے کہ بغیر مضروب کے ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا، اسی طرح بغیر مکون کے تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا، اگر تکوین ازلی ہو تو پھر مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا، تو جیسے تم نے اپنے اس استدلال میں مکون کا تعلق تکوین کے ساتھ مان لیا اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہو تو وہ حادث

ہوتا ہے تو مکوّن کا حادث ہونا ثابت ہو گیا نہ کہ مکوّن کا قدیم ہونا ثابت ہوا تو آپکا استدلال خود آپکے خلاف جا رہا ہے۔

تیسرا حصہ: "فلیہ نظر الخ" اس حصے میں شارح علامہ تفتازانیؒ نے صاحب کفایہ کے جواب کو رد کیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے حادث کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو وہ حادث ہوتا ہے، یہ تو حادث بالذات ہے اور یہ فلاسفہ کے ہاں ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حادث بالذات وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو، جبکہ متکلمین کے ہاں حادث کی تعریف یہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو۔ نیز کسی چیز کے وجود کا غیر کے ساتھ متعلق ہونا اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جیسا کہ بعض ممکنات، مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اسکے وجود کا تعلق واجب ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہے اس سے بالا یجاب یعنی بلا ارادہ واختیار صادر ہے اس لحاظ سے وہ حادث بالذات ہے مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کی وجہ سے قدیم بالزمان ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جواب تو آپ کا عمدہ ہے مگر کیا کریں یہ تو فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے آپ کا جواب درست نہیں۔

نَعَمْ اِذَا اَثْبَتْنَا صُدُوْرَ الْعَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالْاِخْتِيَارِ دُوْنَ الْاِيْجَابِ بِدَلِيْلٍ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِتَكْوِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى قَوْلًا بِحُدُوْثِهٖ۔

ترجمہ: جی ہاں! جب ہم ثابت کر دیں کہ عالم کا صدور صانع سے بالاختیار ہے نہ کہ بالایجاب ایسی دلیل کے ساتھ جو حدوث عالم کے ثبوت پر موقوف نہیں ہو گی، تو قائل ہونا مکوّن کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا ہے اس کے حدوث کا۔

قولہ: نعم اذا اثبتنا الخ شارحؒ اس عبارت میں یہ فرما رہے ہیں کہ ماقبل میں صاحب کفایہ کے ذکر کردہ جواب میں کچھ کمزوری ہے، اگر اس میں کچھ تصرف کر لیا جائے تو جواب درست ہو سکتا ہے، وہ تصرف یہ ہے کہ اگر مکوّن یعنی عالم کا صانع مختار کا مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے کہ جو وجود عالم کے حدوث پر موقوف نہ ہو، تا کہ دور لازم نہ آئے (کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر و مختار ہونے پر اور قادر و مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر، یہی دور ہے جو کہ محال ہے) تو ایسی صورت میں مکوّن کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکوّن کے حادث ہونے کو مستلزم ہو گا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ (مکوّن) فاعل مختار کا مصنوع ہے اور فاعل مختار کا مصنوع حادث (بمعنی مسبوق بالعدم) ہوتا ہے کیونکہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد و تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں کرے گا، پہلی صورت تحصیل حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے محال ہے تو لامحالہ اس کے ایجاد کا ارادہ اس کی عدم کی حالت میں ہو گا اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مکوّن یعنی عالم کا حادث ہونا

صانع مختار سے ثابت کیا جاتا ہے یا یوں معنی کر کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو پھر اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے تو معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ إِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلٰى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ قِدَمَ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ كَالْهَيُوْلٰى وَإِلَّا فَهُمْ إِنَّمَا يَقُوْلُوْنَ بِقِدَمِهَا بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنٰى عَدَمِ تَكَوُّنِهِ بِالْغَيْرِ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے (حادث سے مراد وہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتداء ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کی تصریح کرنا اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی طرف جو گمان کرتے ہیں کہ بعض اجزاء قدیم ہیں جیسا کہ ہیولی۔ ورنہ وہ قائل ہیں اس (ہیولی) کے قدیم ہونے کے مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنی میں، نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

قولہ و من ھھنا الخ یہ لفظ نظر (مذکور) کا بقیہ حصہ ہے اور درمیان میں شارحؒ کا قول " **نعم اذا اثبتنا الخ** " جملہ معترضہ تھا۔ ماقبل میں شارحؒ نے حادث کا وہ معنی بیان کیا تھا جو متکلمین کے ہاں ہے، یہاں سے اسی معنی کی تائید پیش کر رہے ہیں کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ نیز بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ماتنؒ نے جو "ولکل جزء من اجزائہ" کی تصریح فرمائی ہے یہ دراصل فلاسفہ پر رد ہے وہ اس طرح کہ فلاسفہ نے اجزاء عالم میں سے بعض اجزاء مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ اور عقول عشرہ وغیرہ کو حادث بالذات یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور قدیم بالزمان مانا ہے یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو۔

ماتنؒ نے اس بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالی نے عالم کو بنایا اور اسکے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو اسکے وقت میں بنایا اور ان پر عدم طاری رہ چکا ہے، جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتا ہے، لہٰذا ہیولی و صورت جسمیہ وغیرہ من جملہ عالم کے اجزاء میں سے ہیں یہ بھی حادث ہیں، کیونکہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے (جیسا کہ ماقبل میں ہم "**العالم بجمیع اجزائہ محدث**" کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں) اس لئے کہ حادث اور قدیم کا وہ معنی مراد لیا گیا ہے جو متکلمین کے ہاں ہے جسکا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اگر حادث کا یہ معنی مراد لیا جائے کہ جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ اور قدیم وہ ہے جو غیر کی طرف محتاج تو ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو پھر ماتنؒ کی کلام "**ولکل جزء من اجزائہ**" فلاسفہ پر رد نہ ہوگی۔

وَالْحَاصِلُ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ التَّكْوِيْنُ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَأَنَّ وِزَانَهُ مَعَهُ وِزَانُ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ فَإِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ إِضَافِيَّةٌ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُضَافَيْنِ أَعْنِي الضَّارِبَ وَالْمَضْرُوْبَ وَالتَّكْوِيْنُ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ هِيَ مَبْدَأُ الْإِضَافَةِ الَّتِيْ هِيَ إِخْرَاجُ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُوْدِ لَا عَيْنُهَا حَتّٰى لَوْ

> كَمَا نُقِلَ عَنْهُمَا عَلَى مَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ الْمَشَايِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهِ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ مُكَابَرَةً وَإِنْكَارًا لِلضَّرُوْرِيِّ۔

ترجمہ: اور ماحصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکوَّن کے وجود کے نہیں کیا جا سکتا اور اس (تکوین) کا اور اس (مکوَّن) کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ ضرب کا وجود مضروب کے ساتھ ہے۔ اس لیے کہ ضرب صفت اضافی ہے جو متضایفین کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی، میں مراد لیتا ہوں ضارب اور مضروب کو اور تکوین صفت حقیقیہ ہے جو اضافت کا مبدأ ہے وہ اضافت جو معدوم کو عدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ اس کا عین ہے، یہاں تک کہ اگر وہ (تکوین) عین اضافت ہو جیسا کہ بعض مشائخؒ کی عبارت میں واقع ہے تو البتہ ہوگا قائل ہونا تکوین کے تحقق کا بغیر مکوَّن کے تکبر اور بدیہی کا انکار۔

قولہ والحاصل انا لا نسلم الخ سے شارحؒ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ اشاعرہ نے تکوین کو ضرب پر قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جس طرح ضرب بغیر مضروب کے نہیں پایا جا سکتا، ایسے ہی تکوین ہے کہ تکوین بغیر مکوَّن کے نہیں پائی جا سکتی۔ شارح نے کہا کہ یہ قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ضرب صفت اضافیہ ہے، جبکہ تکوین صفت حقیقیہ ہے۔ ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جا سکتا، جبکہ تکوین بغیر مکوَّن کے پائی جاتی ہے، کیونکہ حقیقی صفت ہے اضافی نہیں ہے، بلکہ تکوین اضافت کا مبدأ و منشأ ہے یعنی تخلیق و ترزیق و احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے۔ جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالتی ہے نہ کہ خود تکوین امر اضافی ہے۔ نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ تکوین اگر امر اضافی ہوتی جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کی کلام میں تسامحاً کہہ دیا گیا ہے تو پھر ایسی صورت میں واقعۃً بغیر مکوَّن کے تکوین کے پائے جانے کا قول ہٹ دھرمی اور بدیہی چیز کا انکار کرنا تھا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

> فَلَا يَنْدَفِعُ بِمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحِيْلُ الْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ لِتَعَلُّقِهِ بِالْمَفْعُوْلِ وَوُصُوْلِ الْأَلَمِ إِلَيْهِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ مَعَهُ إِذْ لَوْ تَأَخَّرَ لَانْعَدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِي تَعَالَى فَإِنَّهُ أَزَلِيٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ يَبْقَى إِلَى وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ۔

ترجمہ: تو (اشعریہ کا استدلال) نہیں دفع ہوگا اس (جواب) سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو ضروری ہے اس (ضرب) کا تعلق مفعول کے ساتھ اور درد کا پہنچنا اس (مفعول) تک یعنی مفعول کا وجود اس کے ساتھ اس لیے کہ اگر (مفعول کا وجود) متاخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہو جائے گا بخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے اس لیے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔

قولہ فلا یندفع الخ شارحؒ اس عبارت میں صاحب عمدہ کی بات نقل کر کے اس کو رد فرما رہے ہیں صاحب عمدہ نے

کہا ہے کہ تکوین بھی ضرب کی طرح صفت اضافیہ ہے جس طرح ضرب بغیر ضارب اور مضروب کے نہیں پایا جاتا اسی طرح تکوین بھی بغیر مکون کے نہیں پایا جاتا، جب اتنی بات ہے تو اشاعرہ نے صاحب عمدہ کو کہا کہ پھر تو تکوین کو بھی حادث کہنا چاہیے جس طرح ضرب حادث ہے، حالانکہ ماتریدیہ والے تکوین کو صفت حقیقی اور قدیم و ازلی مانتے ہیں تو صاحب عمدہ نے جواب دیا کہ بات تو درست ہے لیکن تکوین اور ضرب میں فرق ہے وہ اس طرح کہ ضرب ایک عرض ہے اور عرض کے بقاء کے لیے ایک محل متقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب، مضروب کے نہیں ہو سکتا اس لیے ضرب (عرض) کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ قائم ہو اور الم (درد) کے مضروب تک پہنچنے کے لیے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا بھی ضروری ہے، اگر دونوں (ضرب و مضروب وغیرہ) کا زمانہ ایک نہ ہوا بلکہ موخر ہوا تو پھر لازم آئے گا کہ عرض دو زمانوں تک باقی رہ گیا حالانکہ یہ بات معروف ہے کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہتا۔ بخلاف فعل الباری یعنی تکوین کے وہ واجب البقاء ہے ازل سے ازل کے بعد مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔

حاصل کلام صاحب عمدہ کی بات کا یہ ہے کہ یہ تو دونوں (تکوین اور ضرب) اضافی مگر دونوں میں فرق ہے، ضرب ایک عرض ہونے کی بناء پر حادث ہے اور تکوین غیر عرض یعنی عین ہونے کی بناء پر قدیم ہے اور ازلی ہے۔

شارحؒ نے صاحب عمدہ کی بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مذکورہ بات اگر تسلیم کی جائے کہ دونوں اضافی ہیں مگر ایک حادث ہے اور ایک قدیم ہے، بلکہ مناسب یہی ہے کہ تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے اور ضرب کو عین اضافت کہا جائے۔

"بخلاف فعل الباری الخ" یہاں سے مراد صفت تکوین ہے کیونکہ شارحؒ خود اشعری ہیں اور اشاعرہ کے ہاں تکوین صفات افعال میں سے ہے اس لیے تکوین کو فعل سے تعبیر کیا ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْاَكْلِ مَعَ الْمَاْكُوْلِ۔

ترجمہ: اور وہ (تکوین) مکون کا غیر ہے ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے بداہۃً جیسا کہ ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔

قوله وهو غير المكون عندنا الخ یہاں سے ماتن اشاعرہ کی اس بات کی تردید کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں تکوین مکون کا عین ہے، شارحؒ نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں، دوسری دلیل چونکہ خرابیوں پر مشتمل ہے، ہر خرابی ایک دلیل کے قائم مقام ہے گویا کہ دوسری دلیل چونکہ دو نائن پر مشتمل ہے، مذکورہ عبارت میں فقط دلیل اول کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسا کہ ضرب اور مضروب میں اکل اور ماکول میں مغایرت ہے کہ ضرب مارنے کو اور مضروب جس کو مارا جائے کہتے ہیں اسی طرح اکل کھانے کو اور ماکول جس کو کھایا جائے کہتے ہیں دونوں میں مغایرت ہے، بعینہ اسی طرح تکوین اور مکون میں مغایرت ہے، نہ کہ ان کے مابین عینیت ہے جیسے کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ أَنْ يَكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوِّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ أَنَّهُ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِيْ هُوَ عَيْنُهُ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ اور اس لیے کہ اگر وہ (تکوین) عین مکوَّن ہو تو لازم آئے گا کہ مکوَّن از خود مکوِّن اور مخلوق ہو، اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ اس تکوین کی وجہ سے مکوَّن ہوا جو اس کا عین ہے۔ پس یہ (مکوَّن) قدیم ہوگا جو مستغنی ہوگا صانع سے اور یہ محال ہے۔

قولہ ولانہ لو کان الخ یہاں سے شارح تکوین اور مکوَّن کے درمیان غیریت پر دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ اگر تکوین کو مکوَّن کا غیر نہ مانا جائے تو چار خرابیاں لازم آئیں گی۔ اس عبارت میں پہلی خرابی کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اگر تکوین مکوَّن کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو پھر یہ لازم آئے گا کہ مکوَّن از خود مخلوق و موجود ہو کیونکہ مکوَّن اس تکوین کے سبب موجود ہوگا جو مکوَّن کا عین ہے تو لازم آئے گا کہ مکوَّن خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو تو وہ قدیم ہوتا ہے تو مکوَّن جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور قدیم چونکہ صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہٰذا عالم یعنی مکوَّن بھی صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے۔ جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے، لہٰذا تکوین اور مکوَّن کے درمیان عینیت کا ہونا محال ہے۔

وَأَنْ لَا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوَى أَنَّهُ أَقْدَمُ مِنْهُ وَقَادِرٌ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ صُنْعٍ وَتَأْثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِهٖ بِنَفْسِهٖ وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهُ خَالِقًا وَالْعَالَمِ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَصَانِعٌ لَهُ هٰذَا خُلْفٌ۔

ترجمہ: اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا علاوہ اس کے کہ وہ (خالق) مقدم ہے اس (عالم) سے، قادر ہے اس پر بغیر کسی کاری گری اور تاثیر کے اس (عالم) میں عالم کے بذات خود مکوَّن ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔ اور یہ اس (اللہ تعالیٰ) کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔

قولہ وان لا یکون للخالق الخ اگر تکوین مکوَّن کا غیر نہ ہو بلکہ عین ہو تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صانع نے عالم (مکوَّن) میں اپنا کوئی اثر نہیں دکھایا اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کاری گری کی، صانع کا عالم (مکوَّن) کے ساتھ زیادہ سے زیادہ یہ تعلق ہوگا کہ صانع اس عالم سے مقدم ہے وہ بھی برائے نام اور صانع قادر و مختار ہے اس عالم پر وہ بھی برائے نام، اس کے علاوہ اس صانع کا کوئی اثر نہیں کیونکہ مکوَّن (عالم) خود بخود مخلوق ہوا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ خالق عالم بھی نہیں ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق عالم و صانع عالم ہیں، لہٰذا یہ ساری خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ تکوین کو مکوَّن کا عین مانا گیا۔

وَأَنْ لَا يَكُوْنَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُكَوِّنًا لِلْأَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ أَنَّهُ لَا مَعْنٰى لِلْمُكَوِّنِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَالتَّكْوِيْنُ

إِذَا كَانَ عَيْنَ الْمُكَوَّنِ لَا يَكُونُ قَائِمًا بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء (مکونات) کی مکون نہ ہوگا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب مکون کا عین ہے تو پھر وہ (تکوین) اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

قولہ و ان لا یکون الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں تیسری خرابی کا ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہیں ہے اس لیے کہ مکون وہ ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو جبکہ تکوین عین مکون ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوئی، اس لیے اللہ تعالیٰ مکون نہ ہوئے حالانکہ یہ بات بداہۃً باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ مکون نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ تکوین مکون کا عین نہیں۔

وَأَنْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بِأَنَّ خَالِقَ سَوَادِ هٰذَا الْحَجَرِ أَسْوَدُ وَهٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلسَّوَادِ إِذْ لَا مَعْنٰى لِلْخَالِقِ وَالْأَسْوَدِ إِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسَّوَادُ وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ۔

ترجمہ: اور (لازم آئے گا) کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لیے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں مگر یہ کہ جس ذات کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور وہ دونوں (خلق اور سواد) ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

قولہ و ان یصح القول الخ اس عبارت میں تکوین کو عین مکون ماننے کی صورت میں چوتھی خرابی کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ایک کالا پتھر ہے اس کی سیاہی مکون ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے یعنی یہ پتھر خالق سواد ہے، اس لیے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے، جب تکوین اور مکون کو ایک ہی مانا جائے تو خلق اور سواد ایک ہی ہوں گے اور دونوں کا محل بھی ایک ہی ہوگا اور وہ پتھر ہے تو خلق جس کے ساتھ قائم ہوگا سواد بھی اسی کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ یہ دونوں قائم ہیں وہ اسود ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ اس پتھر (هذا الحجر) کے سواد کا خالق اسود ہے اور اسود خود پتھر ہے تو پتھر خود خالق سواد ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ اسود نہیں اس لیے وہ خالق سواد بھی نہیں ہوگا، حالانکہ یہ بات بداہۃً باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق سواد نہ ہو لہٰذا جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، تو تکوین کو عین مکون ماننا باطل ہے۔

وَهٰذَا كُلُّهُ تَنْبِيْهٌ عَلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُوْلِ ضَرُوْرِيًّا لٰكِنَّهُ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ أَنْ يَتَأَمَّلَ فِيْ أَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَلَا يَنْسُبَ إِلَى الرَّاسِخِيْنَ مِنْ عُلَمَاءِ الْأُصُوْلِ مَا يَكُوْنُ اسْتِحَالَتُهُ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰى مَنْ لَهُ أَدْنٰى تَمْيِيْزٍ بَلْ يَطْلُبُ لِكَلَامِهِمْ مَحْمَلًا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ۔

ترجمہ: اور یہ سب کے سب تنبیہ ہے فعل اور مفعول کے آپس میں مغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر لیکن مناسب ہے عاقل کے لیے کہ ان جیسی بحثوں میں غور و فکر کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ (باتیں) منسوب نہ

کریں کہ جسکا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر ظاہر ہو کہ جسکو ادنیٰ سی تمیز (سمجھ بوجھ) ہو بلکہ ان کی کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے کہ جو علماء کے نزاع کا اور عقلاء کے خلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

قوله و هذا كله تنبيه الخ اس عبارت میں شارح ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے تکوین اور مکوّن کے درمیان غیریت پر جو دلائل پیش کیے ہیں وہ دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں، کیونکہ فعل اور مفعول کے درمیان غیریت کا ہونا ایک امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر دلیل نہیں پیش کی جاتی۔ نیز آپ نے اشاعرہ کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے کہ ان کے ہاں تکوین عین مکوّن ہے، حالانکہ ادنیٰ سی تمیز و عقل رکھنے والا آدمی سمجھتا ہے کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت ہے اسی طرح تکوین (فعل) اور مکوّن (مفعول) کے درمیان بھی مغایرت ہے تو اشاعرہ جو راسخین علماء اصول میں سے ہیں ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ ان کے ہاں تکوین اور مکوّن میں مغایرت نہیں، یہ بات درست نہیں ہے بلکہ مشائخ اشاعرہ کے قول کا ایسا معنی متعین کر لینا چاہیے تھا کہ جس میں علماء و عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہوتی۔ اور اگر گنجائش نہ ہوتی تو پھر اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھی جاتی۔

لِاَنَّ مَنْ قَالَ التَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هٰهُنَا اِلَّا الْفَاعِلُ وَ الْمَفْعُوْلُ وَ اَمَّا الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَ الْاِيْجَادِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَ لَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِي الْخَارِجِ وَ لَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ هُوَ بِعَيْنِهٖ مَفْهُوْمُ الْمُكَوَّنِ لِيَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ وَ هٰذَا كَمَا يُقَالُ اِنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَّةِ فِي الْخَارِجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَّةِ تَحَقُّقٌ وَ لِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ اٰخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اِجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَ الْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَ السَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَّةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُلَاحِظَ الْمَاهِيَّةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَ بِالْعَكْسِ۔

ترجمہ: اس لیے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکوّن ہے اس نے مراد یہ لیا ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ (خارج میں) کچھ نہیں ہوتا اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد اور اسکے مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پس وہ امر اعتباری ہے جو ذہن میں فاعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو مغایر ہو مفعول کے خارج میں۔ اور (انہوں نے) یہ ارادہ نہیں کیا کہ تکوین کا مفہوم بعینہ مکوّن کا مفہوم ہے (جس کے نتیجہ میں) محالات لازم آئیں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے، اس معنی کے اعتبار سے کہ خارج میں ماہیت کے لیے الگ تحقق ہے اور اس (ماہیت) کے عارض کے لیے جسکا نام وجود رکھا گیا کوئی دوسرا تحقق ہے (ایسا نہیں ہے)، یہاں تک کہ دونوں قابل اور مقبول کے جمع ہونے کے مثل جمع ہو جائیں مثلاً جسم اور سواد،

(ماہیت) کا کون اور حصول ہوگا یعنی کون اور حصول ہی اس کا وجود ہوگا خارج میں ماہیت اور وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے ہاں البتہ ذہن میں دونوں (وجود اور ماہیت) میں مغایرت ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ ماہیت "ما به الشئ هو هو" کو کہتے ہیں اور وجود خارج میں شی کے کون وحصول کو کہتے ہیں یہ ہو سکتا ہے کہ ذہن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کرے۔ اسی طرح تکوین اور مکوّن ہیں تعقل (ذہن) کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے وحدت ہے۔

ماتن (ماتریدیہ) نے دونوں تکوین اور مکوّن کو غیر کہا باعتبار تعقل کے۔ اور اشاعرہ نے عین کہا باعتبار تحقق کے۔ لہٰذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

فَلَا يَتِمُّ إِبْطَالُ هٰذَا الرَّأْيِ إِلَّا بِإِثْبَاتِ أَنْ يَكُوْنَ الْأَشْيَاءُ وَصُدُوْرُهَا عَنِ الْبَارِيْ تَعَالٰى مُتَوَقِّفَةً عَلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ۔

ترجمہ: پس اس رائے کا باطل کرنا تام نہ ہوگا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکوّن اور صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقیہ پر موقوف ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو (اور وہ صفت) قدرت وارادہ کے مغایر ہو۔

قولہ فلا یتم ابطال الخ شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے جو یہ کہا ہے کہ تکوین مکوّن کا عین ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تکوین امر اضافی اور اعتباری ہے۔

ماتریدیہ نے جو دلیلیں پیش کی ہیں کہ جس سے تکوین کا امر اضافی ہونا باطل نہیں ہو سکتا البتہ اگر ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے تمام اشیاء کا صدور ایک ایسی صفت سے ہے جو حقیقی ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور وہ صفت قدرت وارادہ کا غیر ہے تب جاکر تکوین کا امر اضافی ہونا باطل ہوگا مگر یہ ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ قدرت وارادہ کو تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَالتَّحْقِيْقُ أَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلٰى وَفْقِ الْإِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهِ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمّٰى إِيْجَادًا لَهٗ وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الْقَادِرِ يُسَمَّى الْخَلْقَ وَالتَّكْوِيْنَ وَنَحْوَ ذٰلِكَ فَحَقِيْقَتُهٗ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسْبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتُ الْأَفْعَالِ كَالتَّرْزِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالْإِحْيَاءِ وَالْإِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ إِلٰى مَا لَا يَكَادُ يَتَنَاهٰى۔

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس (مقدور) کے پائے جانے کے وقت میں جب یہ (تعلق) قدرت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس (قدرت) کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کی طرف نسبت کی جائے تو اس (قدرت) کا نام خلق اور تکوین اور اسی کے مثل ہے۔ پس اس (تکوین) کی حقیقت یہ ہے کہ ذات کا

کی حیثیت سے ہو، کیونکہ اس کی ذات کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وقت میں ہو، پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے افعال کی خصوصیات متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

قولہ والتحقیق ان تعلق القدرۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ اشاعرہ کی حمایت کر رہے ہیں (چونکہ شارحؒ خود اشعری ہیں) کہ تکوین امر اعتباری ہے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ اگر مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس تعلق قدرت کا نام ایجاد ہے اور اگر تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کیا جائے تو پھر اس تعلق قدرت کا نام تخلیق اور تکوین ہے چونکہ تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔

"فحقیقۃ کون الذات الخ" سے شارحؒ نے تکوین کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ اس کے زمانہ وجود میں ہو پھر خاص خاص مقدورات و مخلوقات سے قدرت کے تعلق کے اعتبار سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے ناموں میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے اور موت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء و اماتت کہلاتا ہے اسی پر اور مقدورات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَاَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِنْ ذٰلِكَ صِفَةً حَقِيْقِيَّةً اَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَفِيْهِ تَكْثِيْرٌ لِلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَالْاَقْرَبُ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَهُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ اِلَى التَّكْوِيْنِ فَاِنَّهٗ اِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيٰوةِ يُسَمّٰى اِحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَبِالصُّوْرَةِ تَصْوِيْرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيْقًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِيْنٌ وَاِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِيَّةِ التَّعَلُّقَاتِ۔

ترجمہ: اور بہرحال ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے، اگرچہ وہ (صفات) متغایر نہیں۔ اور اقرب (الی الصواب) وہ ہے کہ جس کی طرف ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین ہے اس لیے کہ حیات کے ساتھ (تکوین) کا تعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے اور موت کے ساتھ (تکوین کا تعلق ہو) تو اماتت اور صورت کے ساتھ ہو تو تصویر اور رزق کے ساتھ ہو تو ترزیق وغیرہ۔ پس کل سب تکوین ہیں اور (ناموں کی) خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

قولہ واما کون کل من ذلک الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ علماء متکلمین کی صفات باری تعالیٰ کے بارے میں تین جماعتیں بن گئیں (۱) اشاعرہ جن کے ہاں صفات حقیقیہ سات ہیں (۲) محققین ماتریدیہ جن کے ہاں

صفات آٹھ ہیں، آٹھویں صفت تکوین ہے وہ کہتے ہیں کہ ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے، اس لیے ترزیق وغیرہ علیحدہ مستقل صفات ہیں ان کے مقابلہ میں دوسرے بعض ماتریدیہ حضرات ہیں (۳) علماء ماوراء النہر (وہ علماء جو دریائے جیحون کے پار واقع ہیں جن میں یہ مقامات داخل ہیں، بخارا، سمرقند، نسف، شاش، بلخ، خوارزم وغیرہ، ماوراء النہر سے بے شمار علماء محدثین پیدا ہوئے ہیں) وہ کہتے ہیں کہ ترزیق، احیاء، اماتت، تصویر وغیرہ یہ مستقل علیحدہ صفات ہیں تو اس لحاظ سے تو بے شمار صفات ہو جائیں گی، شارح فرماتے ہیں اس صورت میں (اگر ترزیق، احیاء وغیرہ کو مستقل صفات مانا جائے) تو بہت زیادہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

حق تو یہ تھا کہ تعدد قدماء سے بالکل احتراز کیا جاتا لیکن قرآن اور احادیث سے چونکہ صفات کا ثبوت ہے اس لیے ضروری ہوا کہ صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جائے، لیکن اس چیز کا خیال کیا جائے کہ جس قدر ہو سکے کم سے کم صفات کو ثابت کیا جائے، لہٰذا گھٹاتے گھٹاتے آٹھ صفات کو ثابت کیا گیا، آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کو ماننے کی صورت میں چونکہ بہت زیادہ تعدد قدماء لازم آئے گا یعنی غیر متناہی حد تک لازم آئے گا، اس لیے ان صفات کو ثابت نہ کیا جائے۔

نیز "و ان لم یکن متغایرۃ" سے شارح فرما رہے ہیں کہ جس طرح ذات باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں اسی طرح صفات بھی آپس میں متغایر نہیں ہیں، تاہم ترزیق وغیرہ کو مستقل صفات ماننے سے بہت زیادہ تعدد قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے، اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

نیز شارح "و الاقرب ما ذہب الیہ" سے یہ بتا رہے ہیں کہ صواب کی طرف کس کا مذہب زیادہ قریب ہے، ویسے تو اقرب الی الصواب شارح کا مذہب ہے، جو صرف سات صفات کے قائل ہیں مگر شارح یہاں محققین ماتریدیہ اور علماء ماوراء النہر کے مابین موازنہ کر رہے ہیں کہ اقرب الی الصواب ماتریدیہ کا مذہب ہے جنہوں نے ترزیق، احیاء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہی کو قرار دیا، مگر خاص خاص چیزوں کے تعلق کے اعتبار سے مختلف نام پڑ گئے، یعنی ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ، نہ کہ علماء ماوراء النہر کی طرح ان کو علیحدہ صفات قرار دیا ہے۔

وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ كَرَّرَ ذٰلِكَ تَأْكِيْدًا وَتَحْقِيْقًا لِإِثْبَاتِ صِفَةٍ قَدِيْمَةٍ لِلّٰهِ تَعَالٰى تَقْتَضِيْ تَخْصِيْصَ الْمُكَوَّنَاتِ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ وَفِيْ وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے (ماتن نے) اس بات کو تاکید کے لیے اور تحقیق کے لیے مکرر بیان کیا اللہ تعالیٰ کے لیے صفت قدیمہ کو ثابت کرنے کے لیے جو مکونات کی تخصیص کا تقاضا کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

قولہ و الارادۃ صفۃ للہ تعالیٰ الخ آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ بھی ہے اگرچہ ماتن ماقبل میں ایک بار اسکا ذکر

کر چکے ہیں اب دوبارہ بات کا اعادہ تحقیق کی غرض سے ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ارادہ وہ ایک صفت ازلیہ ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، شارحؒ نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو مقدورات کو بعض خاص شکلوں میں بعض مخصوص اوقات میں عدم سے وجود کی طرف لانے کو مقتضی ہوتی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ علم الٰہی اور قدرت الٰہی کا تعلق تمام ممکنات مقدورات کے ساتھ برابر ہوتا ہے، کسی حالت کو دوسری حالت پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ خاص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح علم اور قدرت کے علاوہ تیسری صفت ارادہ کے ذریعے ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ارادہ علم و قدرت کے علاوہ ایک مستقل جدید صفت ازلی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، وہی اپنے ارادہ کے ذریعے بعض رنگ و شکل کو دوسرے بعض پر ترجیح دیتا ہے اسی طرح ایک وقت کو دوسرے وقت پر ترجیح دیتا ہے، جیسا کہ ماقبل میں زید کو پیدا کئے جانے یعنی رات کے وقت میں یا دن کے وقت میں پیدا کئے کے متعلق ذکر کیا گیا ہے (مزید ارادہ کی بحث میں دیکھ لیا جائے)۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ تَعَالٰى مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْإِرَادَةِ وَالْإِخْتِيَارِ۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے۔

قولہ لا کما زعمت الخ شارحؒ اس عبارت میں فلاسفہ کا رد کر رہے ہیں، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں، فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں، موجب بالذات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات خود اس سے بغیر ارادہ واختیار کے صدور فعل کو واجب کرتی ہے، جس طرح آگ سے حرارت کا صدور یا آفتاب سے روشنی کا صدور ان کے اختیار کے بغیر ہوتا ہے، اسی طرح اشیاء کا صدور اللہ تعالیٰ سے ہے، یعنی آفتاب سے روشنی اس کے اختیار کے بغیر ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہیں اس سے افعال کا صدور ہوتا رہے گا، وہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے یعنی صفت ارادہ کو ثابت مانا جائے تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا ارادہ حادث ہوگا یا قدیم، دونوں صورتیں باطل ہیں، اول اس لیے کہ اس صورت میں حادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ لازم آئے گا جو محال ہے، اور ثانی صورت اس لیے باطل ہے کہ کسی شی کے ایجاد کا ارادہ اس شی کے پائے جانے کے بعد باقی نہیں رہے گا، اس صورت میں قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اس لیے صفت ارادہ اللہ کے لیے ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے، شی کو موجود کرنے کے بعد بھی زائل نہیں ہوگا، ہاں اس شی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا اور تعلق حادث ہے اور ارادہ تو قدیم ہے وہ زائل نہیں ہوگا۔

وَالنَّجَّارِيَّةِ مِنْ أَنَّهُ مُرِيْدٌ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَتِهِ

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ گمان کیا) نجاریہ نے کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہے نہ کسی صفت کے ساتھ

(مصنف) نہیں۔

قولہ و النجاریۃ الخ نجاریہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین بن عبداللہ نجاری کی طرف منسوب ہے جو کہ ایک جولاہا تھا، شارح انکی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہیں یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات سے ہٹ کر کوئی الگ چیز نہیں ہے، تو یعنی ارادہ انکی کوئی صفت ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہی بعض معتزلہ کا مذہب ہے تو سوال ہوا کہ پھر نجاریہ کی تخصیص کیوں کی گئی۔

جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نجاریہ کا مذہب یہ ہو کہ فقط ارادہ ہی عین ذات ہو، باقی صفات مستقل ہوں جبکہ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ تو جب مصنفؒ نے کہا کہ ارادہ صفت خداوندی ہے اور چونکہ شی کی صفت عین شی نہیں ہوتی۔ نیز چونکہ یہاں ارادہ کا بیان چل رہا ہے اس لیے فرقہ نجاریہ کی تردید ہوگی۔

وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِاِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَا فِيْ مَحَلٍّ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسے کہ) بعض معتزلہ نے (گمان کیا ہے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

قولہ و بعض المعتزلۃ الخ یہاں سے شارحؒ بعض معتزلہ یعنی عبد الجبار اور ابو علی جبائی کی تردید کر رہے ہیں، کہ جن کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہیں لیکن ارادہ حادث کے ساتھ۔ اور ارادہ کے قیام کا کوئی محل بھی نہیں ہے۔

دلیل اگر ارادہ کو قدیم مانا جائے تو پھر مراد کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اس شبہ کا جواب ماقبل میں گذر چکا ہے یعنی ارادہ قدیم ہے اور شی کے موجود کرنے کے بعد ارادہ زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ لہٰذا اگر ارادہ کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ مانیں تو پھر ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر ارادہ کا قیام غیر کے ساتھ، تو یہ باطل ہے اس لیے کہ صفت تو اللہ کی ہے مگر اس کا قیام غیر کے ساتھ ہے حالانکہ جس کی صفت ہوتی ہے قیام بھی اسی کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

وَالْكَرَّامِيَّةُ مِنْ اَنَّ اِرَادَتَهٗ حَادِثَةٌ فِيْ ذَاتِهٖ۔

ترجمہ: اور (ایسا بھی نہیں جیسا کہ) کرامیہ نے (گمان کیا ہے) کہ اس (اللہ) کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات میں۔

قولہ و الکرامیہ الخ یہاں سے شارحؒ کرامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفت ارادہ تو ثابت ہے مگر وہ حادث ہے۔ ان کے ہاں حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے۔ مصنفؒ کے صفت ارادہ کو ازلی کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگی۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا الْاٰيَاتُ النَّاطِقَةُ بِاِثْبَاتِ صِفَةِ الْاِرَادَةِ وَالْمَشِيْئَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ

قِيَامِ صِفَةِ الشَّيْءِ بِهٖ، وَامْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى، وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَوُجُوْدُهٗ عَلَى الْوَجْهِ الْاَوْفَقِ الْاَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلٰى كَوْنِ صَانِعِهٖ قَادِرًا مُخْتَارًا، وَكَذَا حُدُوْثُهٗ، اِذْ لَوْ كَانَ صَانِعُهٗ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهٗ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ ارادہ اللہ کی صفت اور اسی کے ساتھ قائم ہے) اور آیات ہیں جو ناطق ہیں صفت ارادہ اور مشیت کے ثابت کرنے میں اللہ تعالیٰ کے لیے یقینی ہونے کے ساتھ شی کی صفت کے قیام کے لازم ہونے کا اسی شی کے ساتھ۔ اور حوادث کے قیام کا ممتنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ۔ نیز عالم کا نظام اور اسکا وجود مناسب اور عمدہ صورت پر اسکے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح اس (عالم) کا حادث ہونا (اسکے صانع کے مختار ہونے پر دلیل ہے) اس لیے کہ اگر اسکا صانع موجب بالذات ہوتو اس (عالم) کا قدیم ہونا لازم آئے گا معلول کا تخلف اپنی علت موجبہ سے ممتنع ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔

قولہ والدلیل علی ما ذکرنا الخ ارادہ کے صفت ازلی ہونے پر شارح پانچ دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔
دلیل اول "و الدلیل" سے اور دلیل ثانی "مع القطع" سے، دلیل ثالث "والامتناع" سے دلیل رابع "و ایضا" سے دلیل خامس "و کذا حدوثہ" سے آخر تک ہے۔

دلیل (۱): نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ارادہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے ارادہ ومشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ، فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ، يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ" وغیرہ، اس سے فلاسفہ کی تردید ہوگی۔

دلیل (۲): جب کسی ذات کے لیے کسی صفت کا ثبوت ہو تو اسکا قیام بھی اسی ذات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس دلیل سے نجاریہ اور بعض معتزلہ کی تردید ہوگی۔

دلیل (۳): اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال اور ممتنع ہے۔ اس دلیل سے کرامیہ کی تردید ہوگی۔

دلیل (۴): عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقے سے پیدا کیا گیا ہے جو اس بات کی قوی دلیل ہے کہ بغیر ارادہ و اختیار کے کسی شخص سے کوئی انوکھا فعل صادر نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ بے شمار نوکے افعال صادر ہوں اور اللہ تعالیٰ کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق برابر ہے۔ اب اگر اسکو فاعل بالارادہ نہ مانا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ جب تعلق تمام موجودات کے ساتھ برابر ہے تو پھر اس عالم کو مخصوص شکل میں کس نے پیدا کیا؟ لامحالہ ماننا پڑے گا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) مختار اور مرید ہے، تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

دلیل (۵): جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو تو اسکو فاعل بالارادہ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور اسکا

معلول حادث بالزمان ہوتا ہے، اور جس سے فعل اسکے ارادہ واختیار کے بغیر صادر ہو تو اسکو فاعل بالایجاب، فاعل موجب اور علت موجبہ کہتے ہیں، قاعدہ ہے کہ معلول کا تخلف اپنی علت موجبہ سے جائز نہیں یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ علت موجبہ ہو مگر اسکا معلول نہ ہو بلکہ جب سے علت موجبہ ہوگی اسی وقت سے معلول بھی ہوگا، اگر اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات مانا جائے یعنی اگر اللہ سے عالم کا صدور بلا اختیار واقع ہو تو پھر اس صورت میں علت موجبہ کے قدیم ہونے کی طرح عالم کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا، حالانکہ عالم حادث ہے۔ جس کا حدوث ماقبل میں دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ نیز چوتھی اور پانچویں دلیل فلاسفہ پر رد ہے۔

وَرُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَذٰلِكَ اَنَّا اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خَفَاءَ فِي اَنَّهُ وَاِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَيْنِ لٰكِنْ اِنْكِشَافُهُ حَالَ النَّظَرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ حَالَةٌ مَخْصُوْصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت آنکھ کے ذریعے سے انکشاف تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی ہے شی کے ثابت کرنے کا جیسا کہ وہ حاسہ بصر سے ہے (یعنی حاسہ بصر سے شی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے) اور یہ اس لیے کہ جب ہم چودھویں کے چاند کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں اگرچہ (وہ چاند) ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے دونوں حالتوں میں لیکن اس (چاند) کا انکشاف اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں تام اور کامل ہے۔ اور ہمارے لیے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت میں ہے یہی (وہ حالت ہے) جس کا نام رؤیت ہے۔

قولہ رؤیۃ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف الخ ماتن یہاں سے ایک نئی بحث شروع فرما رہے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ آنکھوں سے ہوسکتی ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ اور دیگر فرقوں کا اختلاف ہے، اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ رؤیت باری ممکن ہے بلکہ صرف ممکن ہی نہیں شریعت سے اسکا وقوع بھی ثابت ہے کہ جنت میں اہل ایمان باری تعالیٰ کا دیدار کریں گے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" وغیرہ، دوسرے فرقے اس کے قائل نہیں ہیں، باقی رؤیت قلبی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

شارح نے رؤیت کی دو تعریفیں کی ہیں اور اسکی مثال بیان کی ہے۔ (۱) الانکشاف التام بالبصر، کہ آنکھ کے ذریعے سے کسی چیز کا انکشاف تام ہوجائے، (۲) اثبات الشیء کما ھو بحاسۃ البصر، حاسہ بصر کے ذریعے سے کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کرلینا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں ہے، بظاہر ان دونوں تعریفوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

مثال: آنکھوں کے ذریعے سے ہم چودھویں کے چاند کو دیکھیں پھر آنکھیں بند کر لیں تو دونوں صورتوں میں چاند کی صورت و کیفیت ہمارے سامنے منکشف ہوتی ہے مگر چاند دیکھنے کے وقت جو انکشاف اور وضاحت ہوتی ہے وہ آنکھیں بند کرنے کی صورت میں نہیں ہوتی، تو چاند کو دیکھنے کے وقت جو مخصوص کیفیت و حالت طاری ہوتی ہے جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اسی کا نام رؤیت ہے اور آنکھیں بند کرنے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا خُلِّيَ وَنَفْسَهٗ لَمْ يَحْكُمْ بِامْتِنَاعِ الرُّؤْيَةِ مَا لَمْ يَقُمْ لَهٗ بُرْهَانٌ عَلٰى ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهٗ وَهٰذَا الْقَدْرُ ضَرُوْرِيٌّ فَمَنِ ادَّعَى الْاِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: (رؤیت باری تعالیٰ) عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ عقل کو اگر بالکل چھوڑ دیا جائے تو وہ (عقل) امتناع رؤیت کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ اس (امتناع رؤیت) پر دلیل قائم نہ ہو جائے باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے۔ پس جو آدمی امتناع رؤیت کا دعویٰ کرے اسی پر بیان لازم ہے (یعنی دلیل لانا لازم ہے)۔

قولہ جائزۃ فی العقل الخ رؤیت اللہ مبتدا ہے "جائزۃ فی العقل" خبر ہے، یہاں سے ماتن نے رؤیت باری کا امکان بیان کیا ہے جیسے کہ "واجبۃ بالعقل" سے اس کا وقوع بیان کیا ہے، شارحؒ نے عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر عقل کو خارجی آمیزش سے خالی کر دیا جائے تو عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ رؤیت باری ممکن ہے، جب تک رؤیت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہ ہو جائے، مگر یہ کہیں کہ رؤیت باری کے امتناع پر دلیل قائم نہیں ہے، لہٰذا عقل کا فیصلہ بدستور باقی رہا کہ رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے، اور اگر کوئی یہ کہے کہ رؤیت باری ممتنع ہے تو پھر اس کو یہ کہا جائے گا کہ تجھ پر بیان لازم ہے یعنی امتناع پر دلیل قائم کریں ورنہ تمہارا امتناع والا قول کرنا فضول اور بے کار ہے۔

وَقَدِ اسْتَدَلَّ أَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى إِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٍّ وَسَمْعِيٍّ تَقْرِيْرُ الْأَوَّلِ أَنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْيَةِ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ أَنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَجِسْمٍ وَعَرَضٍ وَعَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَهِيَ إِمَّا الْوُجُوْدُ أَوِ الْحُدُوْثُ أَوِ الْإِمْكَانُ إِذْ لَا رَابِعَ يَشْتَرِكُ بَيْنَهُمَا وَالْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَالْإِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْعِلِّيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوْدُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّانِعِ وَغَيْرِهٖ فَيَصِحُّ أَنْ يُّرٰى مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقُ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَهِيَ الْوُجُوْدُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے استدلال کیا ہے رؤیت کے امکان پر دو طریقوں کے ساتھ عقلی اور نقلی، اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رؤیت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم آنکھ کے ذریعے سے جسم اور جسم کے درمیان عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اور ضروری ہے کہ حکم مشترک کے لئے کسی علت مشترکہ کا ہونا اور وہ

(علت مشترکہ) یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لیے کہ چوتھی چیز نہیں جو ان دونوں (اعیان اور اعراض) کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان (سے مراد) وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور وہ (وجود) مشترک ہے صانع اور غیر صانع کے درمیان تو یہ صحیح ہے کہ (صانع کو) دیکھا جائے صحت رویت کی علت کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور وہ (علت) وجود ہے۔

قولہ و قد استدل اھل الحق الخ اہل حق نے رویت باری تعالیٰ کے ثبوت پر دو دلیلیں پیش کی ہیں: (۱) عقلی (۲) نقلی

دلیل عقلی: جس کا خلاصہ یہ ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں وہ اجسام (اعیان) اور اعراض ہیں اور یہ فرق بھی محسوس کرتے ہیں کہ ایک جسم مثلاً لکڑی ہے اور دوسرا جسم مثلاً لوہا یا تانبا یا پیتل ہے، اسی طرح ایک عرض مثلاً سیاہی اور دوسرا عرض مثلاً سفیدی ہے، ان سب کے لیے رویت مشترک ہے، اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ چاہیے، وہ علت مشترکہ کیا ہے؟ تتبع اور تلاش کے بعد ہمیں تین چیزیں ملی ہیں، ان میں سے دو میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں: (۱) حدوث (۲) امکان (۳) وجود۔ اول دو میں علت بننے کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ حدوث وجود بعد العدم کا نام ہے، حدوث کی تعریف میں عدم پڑا ہوا ہے، لہٰذا حدوث عدمی ہوا اور عدمی چیز میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اور امکان وجود اور عدم دونوں کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے، اس تعریف میں بھی عدم پڑا ہوا ہے، لہٰذا امکان بھی عدمی ہوا اور عدمی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہٰذا تیسری چیز وجود متعین ہے، اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے، تو وجود ہی رویت (حکم مشترک) کی علت مشترکہ ہے، اور وجود جس طرح مخلوق کا ہے اسی طرح صانع (اللہ تعالیٰ) کا وجود بھی ہے، قاعدہ ہے جہاں علت پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے جب علت (وجود مشترکہ صانع و مخلوق) پائی گئی ہے تو حکم (رؤیت باری) بھی پایا جائے گا۔ تو رؤیت باری تعالیٰ کا جواز ثابت ہو گیا۔

وَيَتَوَقَّفُ امْتِنَاعُهَا عَلَى ثُبُوتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِّ الْمُمْكِنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ مَانِعًا۔

ترجمہ: اور موقوف ہے اس (رویت) کا ممتنع ہونا کسی شی کے ثابت ہونے پر ممکن کے خواص پر شرط بن کر یا واجب کے خواص میں سے مانع بن کر۔

قولہ و یتوقف امتناعھا الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اعیان (اجسام) و اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری تعالیٰ میں بھی متحقق ہے مگر یہ ہو سکتا ہے کہ رویت کے لیے کچھ شرائط ہوں، مثلاً (۱) مرئی کا جہت میں ہونا (۲) سامنے ہونا (۳) روشنی میں ہونا وغیرہ، اللہ تعالیٰ تو ان مذکورہ چیزوں سے پاک و منزہ ہیں تو پھر اللہ کی رویت کیسے ہو سکتی ہے؟ تو معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ ناممکن ہے۔

تو ہم وجود کے مشترک ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شی کا وجود اسکا عین ہے۔

قوله و حینئذ اعترض الخ اس عبارت میں چار اعتراضات ہیں جو معتزلہ کی جانب سے رؤیت باری تعالیٰ کے عدم جواز پر کیے گئے ہیں اول اعتراض "و لو سلم حکم" دوسرا دوسرے "و لو سلم تلك" تیسرا تیسرے "و لو سلم" تک، چوتھا "و لو سلم" سے آخر تک۔

اعتراض (۱): اہل السنت والجماعت رؤیت باری تعالیٰ کے جواز کے قائل ہیں یعنی صحت رؤیت کے قائل ہیں اور صحت بمعنیٰ امکان ہے اور امکان عدمی چیز ہے جیسا کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے تو صحت بھی عدمی ہوئی اور آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ عدمی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور ایسے ہی یہ امر بھی مسلم ہے کہ عدمی چیز علت کا تقاضا بھی نہیں کرتی تو جب صحت رؤیت عدمی ہونے کی وجہ سے علت کا تقاضا نہیں کرے گی تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ رؤیت حکم مشترک ہے یہ علت مشترکہ کا تقاضا کرے گی غلط اور باطل ہے جب استدلال باطل ہوا تو رؤیت کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۲): اس اعتراض سے قبل یہ سمجھیں کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں: (۱) وحدت جنسی اس کلی کو کہتے ہیں کہ جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے حیوان، اس کے تحت انسان اور جانور داخل ہیں اور ہر ایک کی حقیقت مختلف ہے۔ (۲) وحدت نوعی وہ کلی ہے کہ جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہوں جیسے انسان (۳) وحدت شخصی وہ ہے کہ جس میں کوئی شخص معین ہو جیسے زید۔

اب اعتراض یہ ہے کہ رؤیت وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں جس طرح مطلق حرارت واحد بالنوع ہے اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں جیسے تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، دیوار کی حرارت وغیرہ۔ اول کی علت آگ ہے ثانی کی علت بدن کا بخار ہے ثالث کی علت دھوپ اور سورج ہے۔ اسی طرح رؤیت واحد نوعی ہے یہاں بھی علتیں مختلف ہوسکتی ہیں مثلاً رؤیت اعیان کی علت جسم ہے اور رؤیت الاعراض کی علت عرض ہے اور رؤیت باری کی علت اور ہے، اگر ہم یہ بات مان لیں کہ صحت رؤیت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے مگر یہ بات نہیں مانتے ہیں جو آپ نے فرمایا ہے کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے وہ وجود ہے بلکہ رؤیت کی علتیں الگ الگ ہیں مشترک یعنی ایک نہیں ہے جب دلیل کی بنیاد ختم ہوگئی تو رؤیت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض (۳): اگر ہم مان لیں کہ رؤیت واحد بالنوع علت مشترکہ کا مقتضی ہے تاہم یہ بات نہیں مانتے کہ رؤیت کی علت وجود ہی ہے اس لیے کہ صحت رؤیت عدمی ہے اور عدمی کے لیے عدمی ہی علت ہوسکتی ہے تو وہ علت امکان یا حدوث ہے اور اللہ تعالیٰ امکان اور حدوث سے پاک ہے تو رؤیت کی علت امکان یا حدوث اللہ تعالیٰ میں نہ پائے جانے کی وجہ سے اللہ کی رؤیت ممکن نہ ہوگی۔

رؤیت کا متعلق (علت) وہ وجود ہی ہے جو بین الخالق والمخلوق میں مشترک ہے، لہٰذا دوسرا اعتراض رفع ہو گیا (کہ رؤیت واحد بالنوع ہے جس کی علتیں متعدد ہو سکتی ہیں)۔

"اشتراکہ ضروری" سے چوتھا اعتراض رفع ہو گیا کہ وجود ہی کا اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے اس کا انکار تحیر کی علامت ہے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ الْجِسْمِيَّةُ وَمَا يَتْبَعُهَا مِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوْصِيَّتِهَا

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ رؤیت کا متعلق وہ جسمیت اور جو اس کے تابع ہیں یعنی اعراض کسی خصوصیت کا اعتبار کیے بغیر۔

قولہ وفیہ نظر الخ اس عبارت میں شارحؒ مذکورہ جواب پر اعتراض کر رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہو سکتا ہے کہ رؤیت کا متعلق عرضِ عام نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع یعنی اعراض ہوں تو جسمیت اعیان اور اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے لہٰذا رؤیت کی علت (مشترک) نہ پائی گئی تو رؤیت باری تعالیٰ بھی ثابت نہ ہوئی۔

وَالتَّقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَاَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْ لَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِيْ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَا لَا يَجُوْزُ اَوْ سَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ وَالْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ وَاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَالْمُحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِّنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ۔

ترجمہ: اور دوسری (دلیل) کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول "رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ" سے رؤیت کا سوال کیا ہے اگر وہ (رؤیت) ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا (رؤیت کی طلب) بے وقوفی اور لغو کام ہوگا اور محال کو طلب کرنا ہوگا حالانکہ انبیاء اس سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ (استقرار جبل) فی نفسہ امر ممکن ہے اور معلق بالممکن (یعنی جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو) وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لیے کہ تعلیق کا معنی معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

قولہ والتقریر الثانی ان موسیٰ علیہ السلام الخ یہاں سے شارحؒ امکان رؤیت پر دلیل نقلی ذکر فرما رہے ہیں جو شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے مگر شارحؒ اس دلیل کے تحت دو دلیلیں بیان کریں گے، چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ

ایک ہی آیت مبارکہ ہے اس لیے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں دلیلوں کا ذکر کیا ہے، آیت مبارکہ یہ ہے:

فَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰی لِمِیْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْۤ اَنْظُرْ اِلَیْكَ قَالَ لَنْ تَرٰىنِیْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا (الآیۃ)

اس آیت مبارکہ کے تحت شارحؒ نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

دلیل (۱): جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا تو دل میں اشتیاق پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار کروں تو بارگاہ الٰہی میں درخواست کی "رَبِّ اَرِنِیْۤ اَنْظُرْ اِلَیْكَ" اے میرے رب مجھے اپنا دیدار کرا دیں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لَنْ تَرٰىنِیْ" ہرگز میرا دیدار نہ کر سکے گا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو موسیٰ علیہ السلام کو رویت باری کے ناممکن ہونے کا علم نہ ہوگا (۲) یا پھر ناممکن (ممتنع) ہونے کا علم ہوگا، اول صورت میں موسیٰ علیہ السلام کا رویت کے بارے میں درخواست کرنا اس بات کو مستلزم ہوگا کہ (نعوذ باللہ) موسیٰ علیہ السلام جاہل ہیں کہ ان کو اس بات کا پتہ ہی نہیں ہے کہ بارگاہ الٰہی میں کونسی بات جائز ہے اور کونسی ناجائز ہے جبکہ انبیاء علیہم السلام ان باتوں سے پاک ہیں، دوسری صورت میں رویت کی درخواست اس اللہ تعالیٰ سے ان کی سفاہت (بیوقوفی) اور عبث یعنی بے فائدہ کام کرنے کو اور محال چیز کے طلب کرنے کو مستلزم ہوگی جبکہ انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں، تو ثابت ہوا کہ رویت باری ممکن ہے۔

دلیل (۲): جب موسیٰ علیہ السلام نے رویت کی درخواست کی تھی تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ تم ہرگز مجھے نہیں دیکھ سکو گے البتہ ایک صورت آپ کے لیے تجویز کرتا ہوں کہ "انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ" پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو اس پر ایک جھلک ڈالتا ہوں "فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ" اگر پہاڑ اپنی جگہ ساکن رہے تو "فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ" تم مجھے دیکھ سکو گے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے اور استقرار جبل فی نفسہ ممکن ہے اس لیے کہ جبل ایک جسم ہے جس طرح جسم میں حرکت ممکن ہے اسی طرح سکون اور استقرار بھی ممکن ہے، قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر معلق ہوتی ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے تو لہٰذا رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہوگی، اس کی وجہ شارحؒ نے خود بیان کی ہے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کی خبر دینا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرما کر اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ استقرار جبل (معلق بہ) کے ثابت ہونے کے وقت میری رویت (معلق) بھی ثابت ہوگی، تو معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن ہے کیونکہ ممتنع ومحال چیز کو کسی ممکن پر معلق نہیں کیا جاتا۔

وَقَدِ اعْتَرَضَ بِوُجُوْهٍ اَقْوَاهَا اَنَّ سُؤَالَ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ كَانَ لِاَجْلِ قَوْمِهٖ حَیْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰهَ جَهْرَةً فَسَاَلَ لِیَعْلَمُوْا امْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهٗ هُوَ وَبِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَیْهِ مُمْكِنٌ

بَلْ هُوَ اسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهٖ وَهُوَ مُحَالٌ وَأُجِيْبَ بِأَنَّ كُلًّا مِنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَا ضَرُوْرَةَ فِيْ ارْتِكَابِهٖ عَلٰى أَنَّ الْقَوْمَ إِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ الرُّؤْيَةُ مُمْتَنِعَةٌ وَإِنْ كَانُوْا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالْاِمْتِنَاعِ وَأَيًّا مَا كَانَ يَكُوْنُ السُّؤَالُ عَبَثًا وَالْاِسْتِقْرَارُ حَالَ التَّحَرُّكِ أَيْضًا مُمْكِنٌ بِأَنْ يَقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرَكَةِ وَإِنَّمَا الْمُحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ۔

ترجمہ: اور تحقیق (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند اعتراضات کیے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال اپنی قوم کے لیے تھا جبکہ (قوم نے) کہا تھا کہ (اے موسیٰ) ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ ہم اللہ کو کھلم کھلا دیکھ لیں تو (حضرت موسیٰ) سوال کیا تا کہ قوم بھی امتناع رؤیت کو جان لے جیسا کہ وہ خود جانتے تھے اور (یہ اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ (معلق علیہ) پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقے پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس بات پر کہ قوم اگر مومن تھی تو ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کافی ہو جاتا کہ رؤیت ممتنع ہے اور اگر وہ (قوم) کافر تھی تو وہ اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم لگانے میں تصدیق نہ کرتی۔ اور جو بھی صورت ہو (حضرت موسیٰ علیہ السلام کا) سوال عبث ہو جائے گا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

قولہ و قد اعترض بوجوہ الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں پہلا حصہ "و بانا لا نسلم" تک ہے اس حصہ میں مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی اعتراض ذکر کیا گیا ہے دوسرا حصہ "و بانا لا نسلم سے واجیب" تک ہے اس حصے میں بھی معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل نقلی پر دوسرے اعتراض کا ذکر ہے، تیسرا حصہ "واجیب" سے "و لا ضرورۃ فی ارتکابہ" تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے چوتھا حصہ "و لا ضرورۃ فی ارتکابہ" سے آخر تک ہے اس حصے میں مذکورہ دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: اعتراض (۱): مذکورہ دلیل نقلی پر معتزلہ کی جانب سے قوی تر اعتراض یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت باری کا سوال اپنے لیے نہیں بلکہ قوم کے لیے سوال کیا تھا خود رؤیت باری کے امتناع کو جانتے تھے قوم نے کہا تھا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً" کہ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اعلانیہ ہم اللہ کو دیکھ لیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رؤیت کے بارے میں درخواست قوم کے لیے تھی تا کہ ان کو بھی معلوم ہو جائے کہ رؤیت باری محال اور ممتنع ہے جیسا کہ خود امتناع رؤیت کو جانتے تھے۔

دوسرا حصہ: اعتراض (۲): ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ معلق بہ یعنی استقرار جبل ممکن ہے تا کہ معلق یعنی

رؤیت کا ممکن ہونا لازم آئے بلکہ استقرار جبل سے استقرار اور سکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے یعنی پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو یہ تو اجتماع نقیضین ہے جس کا محال ہونا مسلم ہے تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ محال ہے، رؤیت جو کہ معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

تیسرا حصہ جواب: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دیا گیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں اول اس لیے کہ اگر رؤیت کی درخواست قوم کے لیے تھی تو پھر عبارت بجائے "رَبِّ اَرِنِیْ" کے "رَبِّ اَرِھِمْ" ہوتی کہ اے رب انکو یعنی قوم کو اپنا دیدار کرادے، اسی طرح "اَنْظُرْ اِلَیْکَ" کے بجائے "ینظروا الیک" ہوتا تو معلوم ہو کہ رؤیت کا سوال اپنے لیے تھا نہ کہ قوم کے لیے تھا، دوسرا اعتراض اس لیے خلاف ظاہر ہے کہ استقرار آیت میں مطلق ہے بحالت حرکت مراد نہیں ہے۔

چوتھا حصہ: اس حصے میں دونوں اعتراضوں کا الگ الگ جواب دیا گیا ہے اول اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کہ جس نے کہا تھا "لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً" مومن تھی یا کافر تھی، اگر مومن تھی تو پھر موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کو اتنا کہہ دیتے کہ باری تعالیٰ کی رؤیت ممتنع اور محال ہے تو قوم مطمئن ہو جاتی پھر رؤیت کا سوال ہی نہ کیا جاتا، اور اگر کافر تھی تو کبھی بھی نہ مانتی، اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ جواب آتا کہ یہ رؤیت کا سوال ممتنع ہے، دونوں صورت میں رؤیت کا سوال بے جا اور عبث تھا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ رؤیت کا سوال اپنے لیے تھا نہ کہ قوم کے لیے تھا۔

"و الاستقرار الخ" دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار جبل بحالت حرکت مراد ہو جیسا کہ معترض نے کہا ہے تب بھی یہ بات ممکن ہے کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون ہو جائے تو اجتماع ضدین بھی لازم نہیں آئے گا جو کہ محال ہے، یعنی تحرک کے وقت استقرار ہوگا تو تحرک ختم ہو جائے گا تو بوقت تحرک استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں آن واحد میں تحرک اور استقرار (یعنی سکون) دونوں کا اجتماع ہو جائے تو یہ محال ہے۔

وَاجِبَۃٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِیْلُ السَّمْعِیُّ بِاِیْجَابِ رُؤْیَۃِ الْمُؤْمِنِیْنَ اللّٰہَ تَعَالٰی فِیْ دَارِ الْاٰخِرَۃِ اَمَّا الْکِتَابُ فَقَوْلُہٗ تَعَالٰی وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّھَا نَاظِرَۃٌ وَاَمَّا السُّنَّۃُ فَقَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَۃَ الْبَدْرِ وَھُوَ مَشْھُوْرٌ رَوَاہُ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ مِنْ اَکَابِرِ الصَّحَابَۃِ رِضْوَانُ اللّٰہِ عَلَیْھِمْ وَاَمَّا الْاِجْمَاعُ فَھُوَ اَنَّ الْاُمَّۃَ کَانُوْا مُجْتَمِعِیْنَ عَلٰی وُقُوْعِ الرُّؤْیَۃِ فِی الْاٰخِرَۃِ وَاَنَّ الْاٰیَاتِ الْوَارِدَۃَ فِیْ ذٰلِکَ مَحْمُوْلَۃٌ عَلٰی ظَوَاھِرِھَا ثُمَّ ظَھَرَتْ مَقَالَۃُ الْمُخَالِفِیْنَ وَشَاعَتْ شُبَھُھُمْ وَتَاْوِیْلَاتُھُمْ۔

ترجمہ: (رؤیت باری تعالیٰ) نقل سے ثابت ہے اور تحقیق دلیل نقلی وارد ہوئی ہے کہ مومنین کے لیے اللہ تعالیٰ کی رؤیت

کے اثبات کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں۔ بہر حال کتاب، پس اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" (کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے) اور بہر حال سنت، پس آپ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے اس کو بیس اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ اور بہر حال اجماع، پس وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رؤیت کے وقوع پر اور (اس بات پر متفق رہی ہے) کہ آیات جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہو گئیں"۔

قوله واجبة بالنقل الخ: متن "فرماتے ہیں کہ آخرت میں مؤمنین کے لیے دیدار الٰہی کا حصول و وقوع دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔ شارح "آخرت میں مؤمنین کے لیے دیدار الٰہی کے حصول اور وقوع کو، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت کر رہے ہیں۔

چنانچہ کتاب اللہ میں ہے "وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" یہ استدلال یوں ہے کہ "الیٰ" حرف ہے اور "ناظرۃ" کا صلہ ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ "نظر" حرف "الیٰ" کے ذریعہ متعدی ہو جائے تو اس وقت "نظر" رؤیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہے، مخالفین نے کہا ہے کہ "الیٰ" حرف نہیں ہے بلکہ اسم اور مفرد ہے "آلاء" کا بمعنی نعمت اور "ناظرۃ" بمعنی "منتظرۃ" کے ہے۔ اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ مؤمنین جنت میں اپنے رب کی نعمتوں کا انتظار کریں گے، مگر یہ معنی سیاق آیت کے خلاف ہے اس لیے کہ مذکورہ آیت اہل ایمان کو خوشخبری دینے کے لیے آئی ہے کہ وہاں خوشی ہی خوشی ہوگی جبکہ انتظار کو "اشد من الموت" کہا گیا ہے۔

نیز کفار کے بارے میں از راہ تحقیر کہا گیا ہے "كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ" کہ کفار اس دن اپنے رب کے دیدار سے محروم ہوں گے، کفار کے لیے یہ محرومی اس وقت تحقیر ہوگی جبکہ محرومی ان کے ساتھ خاص ہو اور اہل ایمان دیدار الٰہی سے شرف یاب ہوں۔

سنت میں حدیث مشہور وہ یہ ہے کہ جس کو بیس اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے صحابہ کرام کو فرمایا کہ تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں رات کے چاند کو تم دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل اجماع امت ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہوگی۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ آیات قرآن کو ظواہر پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ وہ آیات متشابہات کے قبیل سے نہ ہوں، اس اجماع کے بعد فرق باطلہ کا ظہور ہوا اور اس مسئلہ رؤیت کے بارے میں اختلاف کرنے لگے اور ان کے شبہات و تاویلات عام ہو گئیں۔

وَاَقْوٰى شُبَهِهِمْ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ اَنَّ الرُّؤْيَةَ مَشْرُوْطَةٌ بِكَوْنِ الْمَرْئِيِّ فِيْ مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَمُقَابَلَةٍ مِنَ الرَّائِيْ

وَثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ فِيْ غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَا فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِيِّ وَكُلُّ ذٰلِكَ مُحَالٌ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَيُرٰى لَا فِيْ مَكَانٍ وَلَا عَلٰى جِهَةٍ مِنْ غَيْرِ مُقَابَلَةٍ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ وَثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور ان کے عقلی شبہات میں سے قوی تر شبہ یہ ہے کہ رؤیت مشروط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں اور رائی کے سامنے اور (رائی اور مرئی) کے درمیان مسافت کے ثابت ہونے کے ساتھ کہ وہ (مسافت) نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بعد میں ہو، اور شعاع کے پہنچنے کے ساتھ باصرہ سے مرئی تک۔ اور یہ سب کچھ اللہ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنفؒ نے اپنے قول (آنے والی عبارت) سے اشارہ کیا ہے۔ پس اللہ کو دیکھا جائے گا بغیر مکان اور بغیر سامنے کی جہت سے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان۔

قولہ: واقوی شبههم من العقليات الخ اس عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ "والجواب" تک ہے، اس حصے میں معتزلہ کی جانب سے رؤیت کے مسئلہ میں عقلی دلائل میں سے قوی تر دلیل کا ذکر ہے، اور دوسرا حصہ "والجواب" سے آخر تک ہے، اس حصے میں اسی دلیل عقلی کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: دلیل عقلی: رؤیت یعنی دکھائی دینے کے لیے چند شرائط ہیں، وہ شرائط چونکہ ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں اس لیے رؤیت باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے، وہ شرائط یہ ہیں: (۱) شئ مرئی کا مکان میں ہونا (۲) شئ مرئی کا کسی جہت میں ہونا (۳) شئ مرئی کا رائی کے سامنے ہونا (۴) رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کا بقدر ضرورت ہونا، نہ انتہائی قریب ہو جیسے کہ ہم اپنے چہرے اور ناک کو انتہائی قرب نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ پاتے اور نہ انتہائی بعید ہو، یہ بھی رؤیت کے لیے مانع ہے جس طرح انتہائی قرب رؤیت کے لیے مانع ہے (۵) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئ مرئی کے ساتھ اتصال ہو، یہ افلاطون کا مذہب ہے۔ پہلی دونوں شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ اللہ مکان اور جہت سے پاک ہیں۔ چوتھی شرط بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ" کہ ہم شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں، یہ انتہائی قرب کے درجے میں ہے، جب یہ شرطیں ذات باری تعالیٰ میں مفقود ہیں تو رؤیت باری تعالیٰ کیسے ہوگی۔

دوسرا حصہ: جواب: ہمیں مذکورہ شرائط تسلیم نہیں اس لیے کہ رؤیت کے لیے کوئی شرطیں نہیں بلکہ رؤیت محض خداوندی کا نتیجہ ہے، شرائط موجود بھی ہوں مگر خدا نہ چاہے تو رؤیت نہ ہوگی، جیسے بلی اندھیرے میں چوہے کو دیکھتی ہے مگر ہم نہیں دیکھتے، آپ ﷺ زور آور جنات کو دیکھتے اور کلام کرتے تھے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، حضور علیہ السلام جبرئیل امین کو دیکھتے تھے مگر صحابہ کرام عام طور پر نہیں دیکھتے تھے، مذکورہ شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں ہیں، یعنی عادتاً کسی چیز کی رؤیت مذکورہ شرائط

والے شبہ کا شارح نے جواب دیا ہے۔

پہلا حصہ: ولذا یستدل الخ بعض حضرات نے امکان رؤیت پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر مذکورہ شرائط کے دیکھ رہے ہیں اسی طرح ہم بھی بغیر شرائط کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے۔

دوسرا حصہ: و فیہ نظر الخ شارح نے مذکورہ بالا استدلال کو رد کیا ہے فرماتے ہیں کہ ہماری گفتگو اس رؤیت کے بارے میں ہے جو حاسہ بصر کے ذریعے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ ہمیں حاسہ بصر کے بغیر دیکھ رہے ہیں کیونکہ وہ حواس سے پاک ہیں۔

تیسرا حصہ: فان قیل الخ معتزلہ نے رؤیت باری کے امکان پر عقلی شبہ پیش کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہوتا جبکہ حاسہ بصر صحیح و سالم ہو اور شرائط بھی موجود ہوں تو پھر ہر سلیم البصر کو دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر آپ کا یہ کہنا ہو کہ شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں ہے تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حاسہ بصر کے صحیح و سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھ سکیں حالانکہ یہ باطل ہے۔

چوتھا حصہ: قلنا الخ جواب یہ ہے کہ رؤیت کی شرائط کا رؤیت کے لیے ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ رؤیت ہمارے ہاں تخلیق خداوندی کا نتیجہ ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہے گا رؤیت نہ ہوگی، شرائط کے پائے جانے کے باوجود رؤیت کا تحقق ضروری نہیں ہے۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهٗ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ كَوْنِ الْاَبْصَارِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ وَاِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَا سَلْبَ الْعُمُوْمِ وَ كَوْنِ الْاِدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَةُ مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ اَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ فِيْهِ عَلٰى عُمُوْمِ الْاَوْقَاتِ وَ الْاَحْوَالِ۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کی قوی تر دلیل) سمعیات (نقلیات) میں سے باری تعالیٰ کا قول "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" ہے اور ابصار کا استغراق کے لیے ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر اور اس ادراک سے مطلق رؤیت کا ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس (ارشاد ربانی) میں تمام اوقات اور احوال کے عام ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قولہ و من السمعیات الخ معتزلہ امتناع رؤیت پر نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں، شارح نے اس کے چار جواب دیے ہیں، پہلا جواب "و الجواب بعد التسلیم" سے اور دوسرا "و الثالث" سے تیسرا جواب "و کون الادراک" سے چوتھا جواب "انه لا دلالة" سے آخر تک ہے۔

دلیل نقلی: معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ہے "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کہ نگاہیں اس اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتیں یعنی دیکھ نہیں سکتیں، عدم رؤیت پر وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" بصر کی جمع ہے اس پر لام تعریف کا داخل ہے، جو استغراق

کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ علماء اصولیین و عربیت وغیرہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے، اب آیت کا معنی ہے کہ کوئی نگاہ (خواہ مومن کی ہو یا کافر کی) اللہ کو نہیں دیکھ سکتی، یہ آیت سالبہ کلیہ ہے، ہر نگاہ سے رؤیت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب (۱): جمع معرف باللام استغراق کا اس وقت فائدہ دیتا ہے کہ جب اس کے خلاف عہد خارجی کے ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو حالانکہ یہاں عہد خارجی پر قرینہ موجود ہے، وہ آیات و نصوص ہیں کہ جو آخرت میں مومنین کے لیے رؤیت کے ثبوت و وقوع پر دلالت کر رہی ہیں اور کفار کے لیے رؤیت کی محرومی پر دلالت کر رہی ہیں (جیسے "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" "كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ") یہاں لام عہد خارجی کا ہے، معنی ہوگا کہ بعض نگاہیں (یعنی کفار کی) اس اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتیں۔

جواب (۲): ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ لام استغراق کا ہے لیکن آیت سلب عموم پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ عموم سلب پر، دونوں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کہیں "اللہ کو کوئی نگاہ نہیں دیکھ سکے گی" تو یہ عموم سلب ہے یعنی سلب مذکور سے عموم ہے کہ حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔ اور "تدركه الابصار" موجبہ کلیہ ہے جب اس پر حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور معنی ہوگا "لا تدركه جميع الابصار" کہ تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی اور بعض نگاہیں دیکھ سکیں گی، وہ مومنین کی نگاہیں ہیں، تو یہ سلب عموم ہے۔

جواب (۳): یہ بھی مان لیتے ہیں کہ آیت عموم سلب پر دلالت کر رہی ہے نہ کہ سلب عموم پر لیکن یہ نہیں مانتے ہیں کہ ادراک سے مراد مطلق رؤیت ہے بلکہ ادراک سے مراد ایسی رؤیت ہے جو مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کرے، اب معنی ہوگا "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کا کہ کوئی بھی نگاہ اس (اللہ تعالیٰ) کا احاطہ نہ کر سکے گی، یہی تو ہم بھی کہتے ہیں کہ مومن کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ کیونکہ احاطہ متناہی چیز کا ہوتا ہے نہ کہ غیر متناہی کا، جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں۔

جواب (۴): سب کچھ مانتے ہیں مگر آیت مذکورہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ رؤیت کی نفی تمام اوقات اور تمام احوال سے متعلق ہے بلکہ آیت میں نفی بعض اوقات یا بعض احوال کے ساتھ خاص ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ رؤیت تمام اوقات میں نہیں ہوگی بلکہ بعض اوقات میں ہوگی یعنی دنیا میں نہیں ہوگی بلکہ آخرت میں ہوگی یا تمام احوال میں اہل ایمان کو رؤیت نہ ہوگی بلکہ بعض احوال میں جنت میں اہل ایمان کو رؤیت ہوگی یعنی کسی کو ہر جمعہ میں ایک بار، کسی کو ہر دن دو بار، کسی کو ہر جمعہ میں دو بار رؤیت ہوگی جیسا کہ احادیث میں آیا ہے۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ إِذْ لَوِ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْدُومِ لَا يُمْدَحُ

بِعَدَمِ رُؤْيَتِهِ لَا امْتِنَاعِهَا وَإِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِي أَنْ يُمْكِنَ رُؤْيَتُهُ وَلَا يُرَى لِلتَّمَنُّعِ وَالتَّعَزُّزِ بِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ۔

ترجمہ: اور بھی رؤیت کے ممکن ہونے پر اس مذکورہ آیت سے استدلال کیا جاتا ہے، اس لیے کہ اگر رؤیت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم چیز کی تعریف نہیں کی جاتی اس کے دکھائی نہ دینے کی وجہ سے اسکے ممتنع نہ ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو صرف اس میں ہے کہ اسکا دکھائی دینا ممکن ہو، لیکن حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور بکارث ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے۔

قولہ وقد یستدل الخ معتزلہ نے اسی آیت (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) سے امتناع رؤیت پر استدلال کیا ہے، علماء اہل السنت والجماعت نے اس استدلال پر معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آیت مذکورہ امتناع رؤیت پر نہیں بلکہ امکان رؤیت پر دلالت کررہی ہے۔

معتزلہ کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رؤیت کی نفی فرمائی ہے اور جس چیز کی نفی موجب مدح ہو تو اسکا ثبوت نقص وعیب ہوتا ہے تو رؤیت کا اثبات نقص وعیب ہے اور نقص وعیب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا محال ہے لہذا رؤیت باری تعالیٰ محال ہے۔

علمائے اہل السنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رؤیت کی نفی فرمائی ہے اور ممکن چیز ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے، اگر رؤیت باری محال ہوتی تو پھر اسکی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی، جس طرح کہ معدوم چیز کی رؤیت محال ہے اب اسکی نفی کرکے کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی، تعریف تو اس صورت میں ہوگی کہ جب رؤیت ممکن ہو، پھر اسکی عظمت وکبریائی حجاب بن جائے جس کی وجہ سے وہ دکھائی نہ دے۔

وَإِنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُوْدِ فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرُ لِأَنَّ الْمَعْنَى أَنَّهُ مَعَ كَوْنِهِ مَرْئِيًّا لَا يُدْرَكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَالْاِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَالْجَوَانِبِ۔

ترجمہ: اور اگر ہم بنائیں ادراک کو عبارت (مراد) اس رؤیت سے جو جوانب اور حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو، پس اس آیت کی دلالت رؤیت کے جواز بلکہ وقوع رؤیت پر زیادہ واضح ہے اس لیے کہ معنی یہ ہوگا کہ وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے مرئی (قابل دید) ہونے کے باوجود نگاہوں سے دکھائی نہیں دیں گے، بوجہ منزہ ہونے اس اللہ تعالیٰ کے تناہی ہونے سے اور حدود اور جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے۔

قولہ وان جعلنا الادراک الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر ادراک کا معنی مطلق رؤیت کے نہ لیے جائیں بلکہ اس سے مراد ایسی رؤیت ہو جو کسی مرئی کے تمام حدود کا احاطہ کرسکے تو اس صورت میں اسلوب کلام کا تقاضا یہ ہوگا کہ رؤیت متحقق

جو کہ ادراک نہ ہو اس لیے کہ ادراک اس چیز کا ہوتا ہے جو متناہی ہو جبکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہیں آسکتے تو اس صورت میں آیت رؤیت کے وقوع پر زیادہ واضح ہے۔

> وَمِنْهَا أَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ سُؤَالِ الرُّؤْيَةِ مَقْرُوْنَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَالْاِسْتِنْكَارِ، وَالْجَوَابُ أَنَّ ذٰلِكَ لِتَعَنُّتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِيْ طَلَبِهَا لَا لِامْتِنَاعِهَا، وَإِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذٰلِكَ كَمَا فَعَلَ حِيْنَ سَأَلُوْا أَنْ يَّجْعَلَ لَهُمْ اٰلِهَةً فَقَالَ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ، وَهٰذَا مُشْعِرٌ بِإِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ فِي الدُّنْيَا، وَلِهٰذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فِيْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَاٰى رَبَّهٗ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ أَمْ لَا، وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوْعِ دَلِيْلُ الْإِمْكَانِ، وَأَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِيَتْ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلَفِ، وَلَا خَفَاءَ فِيْ أَنَّهَا نَوْعُ مُشَاهَدَةٍ يَكُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَيْنِ۔

ترجمہ: اور انہی میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو رؤیت کے سوال کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ استعظام اور انکار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں، اور جواب اس کا یہ ہے کہ ان کے تعنت اور سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ اس (رؤیت) کے ممتنع ہونے کی وجہ سے، ورنہ موسیٰ علیہ السلام ان کو اس (رؤیت) سے منع کر دیتے جیسا کہ انہوں نے اس وقت کیا تھا کہ جس وقت بنی اسرائیل نے سوال کیا کہ ان کے لیے کوئی معبود تجویز کر دیں۔ پس فرمایا (موسیٰؑ) نے کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰؑ کا منع نہ کرنا) دنیا میں امکان رؤیت کی آگاہی دیتا ہے۔ اور اسی وجہ سے صحابہؓ نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ نبی علیہ السلام نے کیا اپنے رب کو دیکھا تھا شب معراج کے موقع پر یا نہیں اور اختلاف وقوع میں امکان کی دلیل ہے۔ اور بہرحال رؤیت خواب میں تو بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بات میں کہ (خواب میں رؤیت) مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

قولہ ومنہا ان الآیات الواردۃ الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "والجواب" تک ہے، اس حصہ میں شارحؒ معتزلہ کی جانب سے نقلی شبہات میں سے ایک شبہ کا ذکر فرما رہے ہیں، دوسرا حصہ "والجواب" سے "واما الرؤیۃ" تک ہے، اس حصہ میں مذکورہ شبہ کا شارحؒ نے جواب دیا ہے، تیسرا حصہ "واما الرؤیۃ" سے آخر تک ہے، اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔

پہلا حصہ: ومنہا ان الآیات الخ معتزلہ نے امتناع رؤیت پر دوسری دلیل نقلی ذکر کی ہے کہ وہ آیات ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے رؤیت کی درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور اس پر ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔ نیز رؤیت کی درخواست کرنے والوں کے لیے سزا کا بھی ذکر فرمایا ہے، وہ آیات یہ ہیں۔

(١) وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا۔

(٢) وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ۔

(٣) يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ اگر رؤیت ممکن ہوتی تو پھر سوال رؤیت کو تکبر اور سرکشی وغیرہ پر محمول نہ کیا جاتا تو ثابت ہوا کہ رؤیت باری ناممکن ہے۔

دوسرا حصہ: والجواب الخ نقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ان کا سوال رؤیت ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا بلکہ از راہ شرارت تھا ورنہ اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو سوال کرنے کی صورت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام منع کر دیتے جیسا کہ اس موقع پر کہ جب بنی اسرائیل کی قوم نے دریا عبور کر لیا آگے ایک قوم پر گزر ہوا دیکھا کہ لوگ بتوں کی پوجا کر رہے تھے تو قوم بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ ہمارے لیے بھی کوئی معبود بنا دو تو موسیٰ نے انکو ڈانٹا فرمایا "اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ" کہ جاہل قوم ہو تو یہاں رؤیت کے مسئلہ میں بھی ڈانٹ دیتے، حالانکہ آپ نے منع نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ رؤیت باری ممکن ہے۔ نیز اسی دنیا میں بنی اسرائیل نے رؤیت باری کی درخواست کی تھی تو موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ دنیا میں رؤیت ممکن ہے تو آخرت میں بطریق اولیٰ رؤیت باری ممکن ہوگی۔

نیز صحابہ کرامؓ میں بھی اختلاف رہا ہے کہ شب معراج کے موقع پر حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا تھا یا نہیں، جمہور حضرات ثانی شق کے قائل ہیں۔ اور بعض حضرات اول شق کے قائل ہیں، یہ اختلاف وقوع کے بارے میں تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ امکان رؤیت پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ امکان، وقوع پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے پھر اسکے وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

دونوں فریقوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابوذر غفاریؓ سے مروی ہے کہ جب آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے تو فرمایا "نُوْرٌ اَنّٰى اَرَاهُ" نور کے بعد "انّٰی" کے لفظ میں دو قراءتیں ہیں، ہمزہ و نون کا فتحہ اور آخر میں الف مقصورہ یعنی "اَنّٰی" اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایک نور ہے بھلا میں اسکو کیسے دیکھ سکتا ہوں، اس صورت میں رؤیت کا انکار ہے، دوسری قراءۃ ہمزہ اور نون کے کسرہ کے ساتھ یعنی "اِنِّی" اب معنی یہ ہوگا کہ وہ رب ایسا نور ہے بے شک میں نے اسکو دیکھا ہے، اس صورت میں رؤیت کا اثبات ہے۔

تیسرا حصہ: واما الرؤیۃ فی المنام الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: کیا خواب میں بھی رؤیت باری ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: خواب میں رؤیت باری بہت سے بزرگوں سے منقول ہے، حضرت حمزہؒ جو قراء سبعہ میں سے ہیں، جن کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں باری تعالیٰ کے سامنے سارا قرآن پڑھا، جب "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ" پر پہنچے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے حمزہ یوں کہو "اَنْتَ الْقَاهِرُ" کیونکہ رب ان کے سامنے تھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے ۱۰۰ مرتبہ اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تھا، شارحؒ فرماتے ہیں کہ خواب میں باری تعالیٰ کو دیکھنا بھی مشاہدہ ہے رؤیت بصری سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

> وَاللّٰه تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں یعنی کفر اور طاعت اور ایمان اور معصیت کے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندے پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور (بندہ پر) لفظ موجد اور مخترع اور اسی جیسے پر اکتفاء کرتے تھے۔ اور جس وقت ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ ان سب کا معنی ایک ہی ہے اور وہ عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا ہے تو انھوں نے (بندہ پر) لفظ خالق کے اطلاق کرنے پر دلیری کر لی۔

قوله والله تعالىٰ خالق لافعال العباد الخ یہاں سے ماتنؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں یا خود بندہ ہے، اہل السنت والجماعت کے ہاں افعال عباد کے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں، بندہ صرف کاسب ہے اور اصل میں افعال عباد کی دو قسمیں ہیں، (۱) افعال اضطراریہ (۲) افعال اختیاریہ، افعال اضطراریہ وہ افعال ہیں کہ جو بندہ سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوں جیسے مرتعش کی حرکت، جس کو رعشہ کا عارضہ لاحق ہوا ہے وہ رعشہ اس کے اختیار کے بغیر صادر ہے ان افعال کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ دوسرے افعال اختیاریہ مثلاً کفر، ایمان، معصیت، طاعت وغیرہ اس میں اختلاف ہے، معتزلہ اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا خالق ہے جبکہ اہل السنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ دونوں کی قدرت کا دخل ہے مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے اور بندوں کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے، پھر متقدمین معتزلہ بندہ پر خالق کے لفظ کے اطلاق سے احتراز کرتے تھے، موجد و مخترع کہا کرتے تھے کیونکہ سلف صالحین کا اس بات پر اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں، پھر جب متاخرین معتزلہ (ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین) نے دیکھا کہ خالق، موجد، مخترع سب کا ایک ہی معنی ہے کہ عدم سے وجود کی طرف لانا تو پھر

عبارت الخطاب میں کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔

وَاحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلٰى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَعَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَا شُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذٰلِكَ وَلَيْسَ هٰذَا ذُهُوْلًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهٰذَا فِيْ اَظْهَرِ اَفْعَالِهٖ وَاَمَّا اِذَا تَاَمَّلْتَ فِيْ حَرَكَاتِ اَعْضَائِهٖ فِي الْمَشْيِ وَالْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيْكِ الْعَضَلَاتِ وَتَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ۔

ترجمہ: اور اہل حق نے چند وجوہ سے استدلال پکڑا ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو اپنے افعال کی تمام تفصیلات کا جاننے والا ہوتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کسی کا ایجاد قدرت اور اختیار سے نہیں ہوتا مگر اسی طرح ہوتا ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہے کہ بعض ان حرکات میں سے سریع ہیں اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کے بارے میں کوئی شعور نہیں ہے اور یہ جاننے سے ذہول بھی نہیں ہے بلکہ اگر پوچھا جائے تو وہ نہ جانے اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے۔ اور بہرحال جب تو اس کے اعضاء کی حرکات میں غور کرے گا چلنے اور لینے اور پکڑنے اور اس کے مثل میں اور ان چیزوں میں کہ جس کی طرف وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے میں اور پٹھوں کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو یہ بات زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

قولہ واحتج اهل الحق بوجوه الخ یہاں شارحؒ اہل حق کے دلائل عقلیہ ونقلیہ پیش کر رہے ہیں کہ افعال عباد کا خالق بندہ نہیں ہے۔

دلیل عقلی: یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی یعنی لازم باطل ہے لہذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خود خالق ہونا بھی باطل ہے، تالی اس طرح باطل ہے کہ بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف جاتا ہے تو یہ اس کا اپنا اختیاری فعل ہے جو بہت ساری حرکت اور سکنات پر مشتمل ہے مگر اس کے تفصیلی احوال کا علم نہیں ہے مثلاً کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کونسا قدم کتنی دیر زمین سے اٹھ کر ہوا اور فضاء میں معلق رہا، اسی طرح کس قدم کی حرکت سریع تھی اور کس قدم کی حرکت بطی تھی، اسی طرح کونسا قدم زمین پر پورا رہا اور کونسے قدم کا حصہ تھوڑا سا زمین پر رہا وغیرہ، بندہ ان ظاہری احوال سے لاعلم ہے، اور اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو احوال کا علم ہے مگر ذہول ہوگیا ہے یعنی ذہن غافل رہا ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر پوچھنے پر ذہول وغفلت زائل ہوجاتی اور اسے علم ہوتا حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم رہتا ہے، اور اگر زیادہ باطنی احوال کے

بارے میں پوچھا جائے کسی چیز کو پکڑنے اور لینے اور چلنے کے وقت، کن کن رگوں کو اور پٹھوں کو حرکت ہوئی اور کن کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا تو اس وقت بھی اس کی لاعلمی اور واضح ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہیں ہے۔

اَلثَّانِيْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ اَيْ عَمَلَكُمْ عَلٰى اَنَّ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لِئَلَّا يَحْتَاجَ اِلٰى حَذْفِ الضَّمِيْرِ اَوْ مَعْمُوْلَكُمْ عَلٰى اَنَّ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَيَشْمَلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْجَادُ وَالْاِيْقَاعُ بَلِ الْحَاصِلَ بِالْمَصْدَرِ الَّذِيْ هُوَ مُتَعَلَّقُ الْاِيْجَادِ وَالْاِيْقَاعِ اَعْنِيْ مَا نُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ مَثَلًا وَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰيَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى كَوْنِ مَا مَصْدَرِيَّةً۔

ترجمہ: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلے میں وارد ہیں جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ" اللہ تم کو اور تمہارے اعمال کا خالق ہے) یعنی (ما تعملون) بمعنی "عملکم" ہے اس بناء پر کہ ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر کے حذف کی طرف حاجت پیش نہ آئے یا "معمولکم" کے معنی میں ہے ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور یہ (معمول) افعال کو شامل ہے اس لیے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال یا اللہ کی مخلوق ہیں یا بندہ کی تو ہم فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے وہ (معنی مصدری) ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر (مراد لیتے ہیں) جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد لیتے ہوں میں مثلاً ان حرکات و سکنات کو کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال ما مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔

قولہ الثانی النصوص الواردۃ الخ یہاں سے دلیل نقلی کو شارح بیان کر رہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ ہیں نہ کہ عبد۔

دلیل نقلی: قرآن میں ہے "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ" کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے اعمال (افعال) کو پیدا کیا "وما تعملون" میں ما کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) ما مصدریہ (۲) ما موصولہ، ما مصدریہ ماننا زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑتا بخلاف ما موصولہ کے اس صورت میں صلہ "تعملون" میں ضمیر ماننی پڑے گی جو ما موصولہ کی طرف عائد ہوگی۔ اور کلام وہی عمدہ ہوتا ہے کہ جہاں کوئی محذوف نہ ماننا پڑے، بہرحال ما مصدریہ کی صورت میں عبارت بنے گی "واللہ خلقکم و ما عملکم" کہ اللہ نے تم کو اور تمہارے عمل کو پیدا کیا۔

عمل مصدر ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو اسم مفعول کے معنی میں ہونے کی صورت میں "ما تعملون" کا معنی "معمولکم" کے ہوگا یعنی بندوں کے کیے ہوئے کام، اگرچہ اس میں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے۔

اور ما موصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت ہوگی "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَهٗ" ما تعملونہ بمعنی

تَعْمَلُوْنَ کے سبب اب بظاہر اشکال ہوگا کہ آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً کرسی، میز، اور چارپائی وغیرہ، کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، حالانکہ گفتگو بندوں کے افعال کے سلسلہ میں ہے نہ کہ معمول کے بارے میں، تو شارحؒ نے "ویشمل الافعال الخ" سے جواب دیا کہ اگر "تعملون" کو "معمول" کے معنی میں لیا جائے تو اس میں افعال عباد داخل ہوں گے، وہ کیسے؟ شارحؒ "لانا اذا قلنا الخ" سے بتا رہے ہیں کہ افعال عباد، اس سے معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں بلکہ ایجاد و ایقاع کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے کہ جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے یعنی حاصل مصدر (یعنی) وہ افعال کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں بالفاظ دیگر کہ بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہی افعال مراد ہیں کہ ان کا خالق کون ہے، معتزلہ نے کہا کہ ان کا خالق خود بندہ ہے اور ہم (اشاعرہ) نے کہا کہ ان کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں۔

"وللغفول عن هذه النكتة الخ" سے شارحؒ قاضی بیضاوی اور صاحب ہدایہ پر تعریض کر رہے ہیں کہ انہوں نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اس وقت درست ہوگا کہ جب ما مصدریہ ہو کیونکہ ما موصولہ کی صورت میں تقدیر عبارت "معمولکم" ہے جس سے ہمارا مدعیٰ ثابت نہ ہو سکے گا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ قاضی صاحب وغیرہ کو دھوکہ ہو گیا ہے، وہ اس نکتہ سے غافل ہیں کہ "معمول" افعال کو بھی شامل ہے، اسی غفلت کی وجہ سے انہوں نے کہہ دیا کہ استدلال ما مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

> وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَيْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفِعْلُ الْعَبْدِ شَيْءٌ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ فِيْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَا مَنَاطًا لِاسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ۔

ترجمہ: اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "خالق کل شیء" ہے یعنی (شیء سے مراد) ممکن ہے عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندے کا فعل بھی شیء ہے اور جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ" خالقیت کے ساتھ مدح کے مقام میں۔ اور اس (خالقیت) کا استحقاق عبادت کے مدار ہونے کی وجہ سے۔

قوله كقوله تعالىٰ خالق كل شيء الخ یہاں سے شارحؒ دوسری اور تیسری دلیل نقلی ذکر کر رہے ہیں کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں نہ کہ بندہ۔

دلیل نقلی (۲): قرآن میں ہے کہ "لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ" اللہ نے اس آیت میں اپنے آپ کو ہر شیء کا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، افعال عباد بھی شیء ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، اس دلیل پر اعتراض ہوا کہ "شیء" بمعنی موجود کے ہے جو تمام موجودات ممکنہ اور ذات باری وصفات باری تعالیٰ کو شامل ہے مگر عقل کی دلالت سے لفظ شیء (عام) سے ذات باری تعالیٰ وصفات باری تعالیٰ کو خارج کر دیا گیا تو اب آیت عام خص

منه البعض کے قبیل سے ہوگی جو کہ ظنی ہے نہ کہ قطعی الدلالۃ، تو اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کیے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارحؒ نے اپنے قول "ای ممکن بدلالة العقل" سے جواب دیا ہے کہ شیء سے مراد صرف ممکنات ہیں اور خاص کرنے والی چیز عقل ہے کہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ لفظ شیء میں ذات باری تعالیٰ داخل ہی نہیں ہے کیونکہ اللہ مخلوق نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جس عام کا مخصص دلیل عقلی ہو تو وہ عام تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالۃ رہتا ہے اور جس عام کا مخصص دلیل نقلی ہو تو وہ عام ظنی الدلالۃ ہو جاتا ہے تو یہاں لفظ شیء سے باری تعالیٰ کو خاص کرنے کے باوجود بھی آیت قطعی الدلالۃ ہی رہے گی لہٰذا استدلال کرنا اس آیت سے درست ہوگا۔

دلیل نقلی (۲): قرآن میں ہے "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" (کیا خالق یعنی اللہ تعالیٰ وغیر خالق یعنی معبودانِ باطلہ برابر ہیں) پس آیت میں استفہام انکاری ہے، آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے مدح اس وقت ہوگی کہ جب کہ اللہ کے سوا کوئی بھی خالقیت کے ساتھ متصف نہ ہو، اسی طرح خالق ہونے کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو استحقاق عبادت اللہ کے ساتھ اس وقت خاص ہو سکتا ہے جب اس کے سوا کوئی بھی خالق نہ ہو، لہٰذا جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہوا تو پھر بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہ ہوگا بلکہ افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہوں گے۔

لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِيْنَ لِأَنَّا نَقُوْلُ الْإِشْرَاكُ هُوَ إِثْبَاتُ الشَّرِيْكِ فِي الْأُلُوْهِيَّةِ بِمَعْنَى وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ كَمَا لِلْمَجُوْسِ أَوْ بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِعَبَدَةِ الْأَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَا يُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِافْتِقَارِهِ إِلَى الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ الَّتِيْ هِيَ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: یہ نہ کہا جائے کہ جو بندے کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قائل ہے وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ کہ موحدین میں سے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے بمعنی وجوب الوجود کے حق میں جیسا کہ مجوس کے لیے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کے لیے اور معتزلہ اس (دونوں میں سے کسی) کو ثابت نہیں کرتے بلکہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی طرح نہیں بناتے بندے کے ان اسباب اور آلات کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

قوله لا یقال فالقائل الخ یہاں سے معترض نے اعتراض کیا ہے کہ جب افعال عباد کے خالق خود اللہ تعالیٰ ہیں تو معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے ان کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہیے کیونکہ وہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، حالانکہ جو خالق ہوتا ہے وہی معبود ہوتا ہے اور وہی واجب الوجود بھی، تو معتزلہ کے قول کے مطابق متعدد واجب اور متعدد معبود ہونا لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے اور یہ خالص شرک ہے لہٰذا معتزلہ کا شمار مشرکین سے ہونا چاہیے۔

جواب: شارحؒ نے کہا ہے کہ شرک کی تعریف ان کے قول میں نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ شرک کی تعریف یہ ہے کہ کسی کو اللہ کی الوہیت میں اس طرح شریک کرنا کہ غیر کو مثل واجب الوجود کہا جائے یا پھر غیر کو اللہ کے مثل مستحق عبادت ٹھہرایا جائے۔ اول کے قائل مجوسی ہیں جو دو خداؤں کے قائل ہیں ایک خالق خیر ہے اور دوسرا خالق شر ہے اول کا نام "یزدان" ہے اور ثانی کا نام "اہرمن" ہے اور ثانی صورت کے قائل بت پرست ہیں جو بتوں کو واجب الوجود نہیں کہتے بلکہ ان کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں۔ معتزلہ بندہ کو اللہ تعالیٰ کی طرح واجب الوجود مانتے ہیں اور نہ ہی بندہ کو مستحق عبادت ٹھہراتے ہیں، اس لیے معتزلہ مشرکین میں سے نہیں ہیں۔ نیز معتزلہ بندہ کی خالقیت اور خدا کی خالقیت میں بڑا فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی محتاجی آلات و اسباب کے جس کو چاہے پیدا کرتا ہے جبکہ بندہ اپنے خلق میں آلات و اسباب کا محتاج ہے۔

إِلَّا أَنَّ مَشَايِخَ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِيْ تَضْلِيْلِهِمْ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتّٰى قَالُوْا إِنَّ الْمَجُوْسَ أَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا إِلَّا شَرِيْكًا وَاحِدًا وَالْمُعْتَزِلَةُ يُثْبِتُوْنَ شُرَكَاءَ لَا تُحْصٰى۔

ترجمہ: مگر ماوراء النہر کے مشائخؒ نے ان معتزلہ کی گمراہی میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس مسئلہ میں حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوسی ان (معتزلہ) سے حالت کے اعتبار سے اچھے ہیں اس حیثیت سے کہ انہوں (مجوس) نے ثابت نہیں کیا مگر ایک شریک کو۔ اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء کو۔

قولہ الا ان مشائخ ما وراء النہر الخ: گزشتہ میں شارحؒ نے بتایا ہے کہ معتزلہ مشرک نہیں ہیں یہاں یہ بتا رہے ہیں کہ ماوراء النہر کے مشائخؒ نے معتزلہ کی تضلیل میں بہت ہی مبالغہ کیا ہے حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس کا حال معتزلہ سے بہتر ہے اس لیے کہ مجوس صرف دو خدا کے قائل ہوتے ہیں ایک یزدان اور دوسرا اہرمن، بخلاف معتزلہ کے وہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ وہ بندوں کو خالق کہتے ہیں جو بے شمار ہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَاشِيْ وَبَيْنَ حَرَكَةِ الْمُرْتَعِشِ أَنَّ الْأُوْلٰى بِاخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيَةِ وَبِأَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيْفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ ذٰلِكَ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبْرِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِنَفْيِ الْكَسْبِ وَالْاِخْتِيَارِ أَصْلًا وَأَمَّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰى مَا نُحَقِّقُهٗ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور معتزلہ دلیل پکڑتے ہیں کہ ہم بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور مرتعش کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور یہ (دلیل) کہ اگر تمام افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور مدح و مذمت اور ثواب اور عقاب کا (قاعدہ باطل ہو جائے گا) اور یہ بات ظاہر ہے

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ (الزام) جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکلیہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں اور ہم تو کسب کو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کو ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

قوله و احتجت المعتزلة الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی دلیلیں بیان کر رہے ہیں، تین دلیلیں اور ان کے جوابات ہیں عبارت مذکورہ میں ایک دلیل اور اس کا جواب ہے باقی دلائل مع جوابات آئندہ عبارت میں آرہے ہیں۔

دلیل (۱): چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور مرتعش کی بھی حرکت ہے ان دونوں حرکتوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اول حرکت اختیاری ہے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے جو کہ بالاتفاق مخلوق ہے اور اول حرکت کا خالق خود بندہ ہے اگر دونوں حرکتوں کے خالق اللہ ہی ہیں تو پھر دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز جب بندہ نے کچھ بھی نہ کیا تو پھر بندہ کیوں مکلف بنایا گیا اچھے کام کرنے پر تعریف اور ثواب کا مستحق اور برے کام کرنے پر مذمت اور سزا کا مستحق کیوں ٹھہرا ہے۔

جواب: آپ کی مذکورہ دلیل فرقہ جبریہ کے خلاف محل حق ہے ہم پر اس کا الزام نہیں کیونکہ وہ بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں نہ کاسب مانتے ہیں اور نہ اس میں کچھ اختیار دیتے ہیں، ہم تو بندہ کو کاسب اور اس میں اختیار بھی مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے لہٰذا مکلف بنانا صحیح ہوا اور جب اچھے اور برے کام اپنے اختیار سے کیے تو اسی وجہ سے تعریف و ثواب و مذمت و سزا کا مستحق بنا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وَلَهُ يَتَمَسَّكُ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمَ وَالْقَاعِدَ وَالْآكِلَ وَالشَّارِبَ وَالزَّانِيَ وَالسَّارِقَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَا مَنْ أَوْجَدَهُ أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى هُوَ الْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْأَجْسَامِ وَلَا يَتَّصِفُ بِذَلِكَ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر (اللہ) بندوں کے افعال کا خالق ہوتا البتہ اللہ تعالیٰ قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لیے کہ شی کے ساتھ متصف وہ شی ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ وہ شی قائم ہوتی ہے وہ جس نے اس کو ایجاد کیا ہو۔ کیا وہ نہیں دیکھتے کہ وہ اللہ تعالیٰ سیاہی اور سفیدی اور اجسام کے اندر تمام صفات کا خالق ہے حالانکہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

قوله و لله يتمسك بانه الخ یہاں سے معتزلہ کی دوسری دلیل اور اس کا جواب ہے۔

دلیل (۲): اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ ہی خالق ہو تو پھر مثلاً قیام، قعود، اکل، شرب وغیرہ کے خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوں گے تو پھر اللہ تعالیٰ قیام کے خالق ہونے کی وجہ سے قائم اور قعود کے خالق ہونے کی وجہ سے قاعد اور اکل و شرب وغیرہ کے خالق ہونے کی وجہ سے آکل، شارب، زانی، سارق وغیرہ کہلائے۔ حالانکہ یہ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا باطل، بندوں کا اپنے افعال کا خالق ہونا ثابت ہو گیا۔

جواب: شارحؒ نے هذا جهل عظيم الخ سے جواب دیا ہے کہ یہ بہت بڑی جہالت ہے کیونکہ یہ بات معلوم نہیں ہے کہ شی کا موجد شی کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ شی کا قیام ہوگا وہی اس شی سے متصف ہوگا یہ سب صفات (قیام، اکل، شرب، قعود، فعل زنا، فعل سرقہ وغیرہ) بندہ کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا بندہ ہی قائم، آکل، شارب، قاعد، زانی، سارق کہلائے گا نہ کہ ان مذکورہ اشیاء کا موجد یعنی باری تعالیٰ کہلائے گا۔ کیا معتزلہ اس مسئلہ میں غور نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی، سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر خود ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ متصف وہی ہوگا کہ جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وَرُبَّمَا يُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے قول "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" اور "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ" سے۔ پس جواب یہ ہے کہ (یہاں) خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے۔

قولہ: وربما يتمسك بقوله تعالٰى الخ یہاں سے معتزلہ کی تیسری دلیل اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

دلیل (۳): قرآن میں ہے "فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ" اور "وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ" پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے بہتر فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے علاوہ اور بھی خالق ہیں اگرچہ ان میں اللہ تعالیٰ جیسے کمالات نہیں ہیں جیسا کہ بندے ہیں وہ بھی خالق ہوئے، دوسری آیت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف خلق کی نسبت کی گئی ہے کہ وہ مٹی سے پرندوں کو پیدا کرتے تھے تو وہ بھی خالق ہوئے۔

جواب: دونوں آیات میں خلق بمعنی تقدیر و تصویر کے ہے، کہ اللہ تعالیٰ تصویر کشی کرنے والوں میں سب سے اچھے اور باکمال ہیں۔ کوئی بھی ان کی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کرسکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام مٹی سے پرندوں کی صورتیں بناتے تھے نہ کہ پرندوں کو پیدا کرتے تھے لہٰذا مذکورہ آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَهِيَ اَيِ الْاَفْعَالُ الْعِبَادُ كُلُّهَا بِاِرَادَتِهٖ وَمَشِيَّتِهٖ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور یہ یعنی افعال عباد تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں۔ اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ دونوں (ارادہ اور مشیت) ہمارے نزدیک ایک ہی معنی سے عبارت ہیں۔

قولہ: وهي اي افعال العباد الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ و مشیت کے ماتحت ہیں، خواہ افعال عباد از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔ نیز ماتنؒ کی یہ عبارت معتزلہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ اللہ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔ شارحؒ "وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد" کہہ کر اعتراض پیدا کیا ہے کیونکہ

ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت دونوں ایک ہی صفت کا نام ہے جبکہ کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث مانتے ہیں۔

وَبِحُكْمِهٖ لَا يَبْعُدُ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى خِطَابِ التَّكْوِيْنِ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے تمام افعال) اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ خطاب تکوین کی طرف۔

قولہ وحکمہ لا یبعد الخ جس طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیت کے ماتحت ہیں اسی طرح تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم کے تحت ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ حکم سے مراد خطاب تکوین ہے یعنی کسی چیز کے ایجاد کے ارادے کے وقت کلمہ کن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ" یا یہ حکم قضاء کے معنی میں بھی ہو سکتا ہے جس کا ذکر آئندہ آنے والی عبارت میں ہے۔

وَقَضِيَّتِهٖ اَیْ قَضَائِهٖ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامٍ۔

ترجمہ: اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلے کے مطابق ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔

قولہ وقضیتہ ای قضائہ الخ بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان یا کفر ہو یا طاعت ومعصیت ہو سب کے سب قضاء الٰہی کے مطابق ہیں، شارحؒ نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل مع زیادۃ احکام سے کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قضاء بمعنی خلق یعنی تکوین ہے کیونکہ ماقبل میں تکوین کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی شئی ہے تو معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكُفْرِ كُفْرٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءٌ وَالرِّضَاءُ اِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُوْنَ الْمَقْضِيِّ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے اس لیے کہ رضا بالقضا واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لیے کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں اور رضا صرف قضاء کے ساتھ واجب ہے نہ کہ مقضی کے ساتھ۔

قولہ لا یقال لو کان الکفر الخ اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضاء کے مطابق ہیں تو کافر کا کفر بھی قضاء الٰہی کے مطابق ہوگا اور مسلّم قاعدہ ہے کہ رضاء بالقضاء واجب اور ضروری ہے تو بندے پر لازم ہے کہ کفر پر راضی ہو حالانکہ یہ بات غلط ہے بلکہ کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے۔ لہٰذا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ تمام افعال عباد قضاء الٰہی کے مطابق ہیں۔

جواب: لانا نقول الخ قضاء، مقضی کا غیر ہوتا ہے جیسا کہ تکوین مکون کا غیر ہوتا ہے کفر مقضی ہے نہ کہ قضاء، اور رضاء بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضاء بالمقضی واجب ہے۔ لہٰذا قاعدہ اپنی جگہ مسلّم ہے وہ یہاں لاگو نہیں ہو رہا ہے۔

طاعات کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے پس یہ جبر نہیں جیسا کہ ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

قولہ فلن قیل فیکون الکافر الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: معتزلہ کی جانب سے اہل حق پر اعتراض ہے کہ جب آپ نے کہا کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے سے اور اس کے علم اور اس کی تقدیر کے مطابق ہیں تو پھر کافر اپنے کفر پر اور فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے اس لیے کہ اللہ کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتا تو کافر اور فاسق اپنے کفر و فسق پر مجبور ہوئے تو ان کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق اور محال ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا"۔

جواب: قلنا الخ سے یہ بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے کفر و فسق کا ارادہ تو کیا ہے لیکن ارادہ ایسے معنی کیا ہے کہ کافر اور فاسق اپنے ارادے اور اختیار سے کفر اور فسق کریں گے تو جب ان کا اختیار برقرار ہے تو پھر جبر کہاں رہا جیسا کہ اللہ کے علم میں ہے کہ کفر اور فسق اپنے اختیار سے کریں گے اور یہ جاننا اختیار کے منافی نہیں ہے ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہٰذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

<table><tr><td>وَالْمُعْتَزِلَةُ اَنْكَرُوْا اِرَادَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّهُ اَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ اِيْمَانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرَهُ وَمَعْصِيَتَهُ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّ اِرَادَةَ الْقَبِيْحِ قَبِيْحَةٌ كَخَلْقِهِ وَاِيْجَادِهِ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ بَلِ الْقَبِيْحُ كَسْبُ الْقَبِيْحِ وَالْاِتِّصَافُ بِهِ فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ اَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلٰى خِلَافِ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا۔</td></tr></table>

ترجمہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے شرور اور (افعال) قبیحہ کے ارادہ کرنے کا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور اس کی معصیت کا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور اس کا ایجاد اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کا کسب قبیح ہے اور اس کے ساتھ متصف ہونا۔ پس معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف واقع ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

قولہ والمعتزلۃ انکروا الخ جس طرح معتزلہ کا یہ نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں مگر بندوں کے برے افعال ارادہ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے حتیٰ کہ انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے، دراصل معتزلہ کے ہاں جس طرح خلق قبیح قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح قبیح ہے مگر ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کسب

قبیح قبیح ہے اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے کیونکہ یہ بندہ کا اختیاری فعل ہے نہ کہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ہی ارادہ قبیح، قبیح ہے۔ بلکہ اصول یہ ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہے خواہ خلق، قبیح کا ہو یا حسن کا اور حسن چیز کا کسب حسن ہے اور قبیح چیز کا کسب قبیح ہے۔ تو خلق، اللہ کا فعل ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے اور کسب بندہ کا فعل ہے جیسا کسب کرے گا ویسا ہی اس پر اثر مرتب ہوگا۔

اگر ہم ان کی یہ بات تسلیم کرلیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا ہے تو پھر دنیا میں کوئی کافر اور کوئی فاسق نہ ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مؤمنین اور مطیعین کی تعداد کفار اور فساق سے بہت ہی کم ہے، اور اللہ کے ارادے کے خلاف ہونا یہ بہت بڑی بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنے ارادے میں ناکام ہونا لازم آئے گا کہ اللہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا عجز ہے۔

حُكِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ أَنَّهُ قَالَ مَا أَلْزَمَنِيْ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أَلْزَمَنِيْ مَجُوْسِيٌّ كَانَ مَعِيْ فِي السَّفِيْنَةِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ لَا تُسْلِمُ فَقَالَ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يُرِدْ إِسْلَامِيْ فَإِذَا أَرَادَ إِسْلَامِيْ أَسْلَمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِيِّ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُرِيْدُ إِسْلَامَكَ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَا يَتْرُكُوْنَكَ فَقَالَ الْمَجُوْسِيُّ فَأَنَا أَكُوْنُ مَعَ الشَّرِيْكِ الْأَغْلَبِ وَحُكِيَ أَنَّ الْقَاضِيَ عَبْدَ الْجَبَّارِ الْهَمْدَانِيَّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عَبَّادٍ وَعِنْدَهُ الْأُسْتَاذُ أَبُوْ إِسْحٰقَ الْإِسْفَرَائِيْنِيُّ فَلَمَّا رَأَى الْأُسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْأُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْرِيْ فِيْ مُلْكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ۔

ترجمہ: عمرو بن عبید سے منقول ہے وہ کہتا ہے کہ مجھے کسی ایک نے بھی الزام نہیں دیا اس کی مثل جو مجھے مجوسی نے الزام دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا میں نے اس کو کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو اس نے کہا اس لیے کہ اللہ نے میرے ساتھ اسلام کا ارادہ نہیں کیا جب میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہوجاؤں گا تو میں نے مجوسی کو کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو نہیں چھوڑتے ہیں تو مجوسی نے کہا میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔ اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی، صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی تھے جب (قاضی صاحب) نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے تو استاذ نے فوراً کہا سبحان الخ کہ پاک ہے وہ اللہ کہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو چاہتا ہے۔

قولہ حکی عن عمرو بن عبید الخ شارحؒ نے دو حکایتیں اس بات کی تائید پر ذکر کی ہیں کہ ارادہ الٰہی کے خلاف افعال عباد کے وقوع کا قائل ہونا بہت ہی بڑی بات ہے۔

حکایت (۱): عمرو بن عبید (جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں حسن بصری کا ہم عصر ہے ولادت ۸۰ھ وفات ۱۴۴ھ) نے اپنے عقیدے کے مطابق اس مجوسی کو کہا کہ جو اس کے ساتھ کشتی میں بیٹھا ہوا تھا کہ تو اسلام کیوں نہیں لاتا؟ تو مجوسی نے ازراہ مذاق و دل لگی کرتے ہوئے کہا کہ اللہ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا، جب وہ ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو عمرو بن عبید نے کہا کہ اللہ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لیے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر زور اور تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے تو مجوسی نے کہا کہ پھر تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا ہے اور شیاطین نے کفر کا تو اللہ تعالیٰ مغلوب ہو گئے اور شیاطین غالب آ گئے تو پھر مجھے شیاطین کے ساتھ رہنا چاہیے کیونکہ وہ غالب ہیں اس حکایت سے سبق یہ ملا کہ ایک مجوسی نے (جو اللہ کے ارادے کا قائل نہیں ہے) ایک بڑے معتزلی کو لاجواب کر دیا۔

حکایت (۲): قاضی عبدالجبار الہمدانی (نام احمد ہے عضد الدولہ کے وزیر تھے اس لیے قاضی لقب پڑا معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد کے مربی ہیں وفات ۴۱۵ھ) ایک دن اپنے شاگرد صاحب ابن عباد کے پاس آئے جبکہ ان کے پاس استاد ابو اسحاق اسفرائنی موجود تھے تو قاضی صاحب نے استاد ابو اسحاق اسفرائنی (وفات ۴۱۸ھ) پر تعریض کرتے ہوئے کہا "سبحان من تنزہ عن الفحشاء" کہ اللہ تعالیٰ ہر برائی و ہر قسم کے عیب سے پاک ہیں (مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں) تو استاذ نے فوراً جواب دیا کہ "سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء" کہ وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ وہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے مگر وہ کافر رہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ حکایت اولیٰ سے مقصود یہ ہے کہ مجوسی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا قائل ہے نہ کہ معتزلی جو مجوسی سے بدتر ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ دونوں حکایتوں سے مقصود اہل السنت والجماعت کے دین ارادہ اور قدرت کے عموم کو ثابت کرنا ہے نہ کہ معتزلہ کے ہاں۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ يَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَالنَّهْيَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوْا اِيْمَانَ الْكَافِرِ مُرَادًا وَكُفْرَهٗ غَيْرَ مُرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهٖ وَقَدْ يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُنْهٰى عَنْهُ لِحِكَمٍ وَمَصَالِحَ يُحِيْطُ بِهَا عِلْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِاَنَّهٗ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ اَلَا يُرٰى اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِيْنَ عِصْيَانَ عَبْدِهٖ يَأْمُرُهٗ بِشَيْءٍ وَلَا يُرِيْدُهٗ مِنْهُ وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِالْاٰيَاتِ وَبَابُ التَّاْوِيْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَى الْفَرِيْقَيْنِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے یہ اعتقاد رکھا ہے کہ امر ارادے کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادے کو تو انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ شئی کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ نہیں دیکھا گیا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے حاضرین پر اپنے غلام

کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کا تو اس (غلام) کو کسی شی کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا۔ اور جانبین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں (اہل حق اور معتزلہ) فریقوں پر کھلا ہوا ہے۔

قوله والمعتزلة اعتقدوا الخ یہاں سے شارح معتزلہ اور اہل حق کے مابین ایک اختلافی مسئلہ ذکر کر رہے ہیں۔

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کا حکم کریں وہی مراد ہوتی ہے اور اسی کا اس نے ارادہ کیا ہے اور جس چیز سے منع کریں وہ اللہ کی مراد ہی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس کا ارادہ ہی نہیں کیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارادہ امر سے وابستہ ہوتا ہے نہی سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً کافر سے ایمان مراد خداوندی ہے اور کفر مراد خداوندی نہیں ہے۔

بہرحال معتزلہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کے قائل ہیں۔ اور اہل حق یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کہ جب امر (حکم) ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور جب نہی (منع کرنا) ہوگی تو ارادہ بھی نہیں ہوگا بلکہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے اور مراد سے روکا جاتا ہے۔ ایسا مصلحتوں و حکمتوں کے پیش نظر کیا جاتا ہے کہ جن کا احاطہ علم الٰہی کیے ہوئے ہے۔ یا پھر وہ مالک مطلق ذات ہے اس کو ہر طرح سے تصرف کرنے کا حق حاصل ہے کسی کو اس سے سوال کرنے کا حق نہیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "لا یسئل عما یفعل" اور اس میں کچھ قباحت نہ ہوگی کہ امر کرے مگر ارادہ نہ کرے اور منع کرے مگر ارادہ کرے جیسا کہ آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لیے اس کو ایسے کام کا حکم کرے کہ جس کو وہ نہ چاہتا ہو کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے، ایسے ہی اللہ تعالیٰ بھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا ان حکمتوں و مصلحتوں کی وجہ سے کہ جن کو علم الٰہی محیط ہے۔ **وقد تمسک الخ** سے شارح فرماتے ہیں کہ اہل حق اور معتزلہ دونوں نے آیات سے استدلال کیا ہے اور تاویلات کا دروازہ دونوں پر کھلا ہوا ہے۔

وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا اِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَاَنَّ حَرَكَاتِهِ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اِخْتِيَارَ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ اَنَّ الْاَوَّلَ بِاِخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيْ وَلِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ وَلَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلٰى اَفْعَالِهٖ وَلَا اِسْنَادُ الْاَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَكَتَبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهٗ وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور بندوں کے لیے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیے جائیں گے اگر وہ طاعت ہوں اور سزا دیے جائیں گے اگر وہ معصیت ہوں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ بندے کے لیے (کوئی اختیاری) فعل نہیں

> **فَإِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعَلُّقِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَإِرَادَتِهِ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ يَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ فَيَجِبُ أَوْ بِعَدَمِهِ فَيَمْتَنِعُ وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَالْامْتِنَاعِ قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيْدُ أَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهُ أَوْ يَتْرُكُهُ بِاخْتِيَارِهِ فَلَا إِشْكَالَ۔**

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادہ کی تعلق کے بعد جبر یقیناً لازم ہے اس لیے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ متعلق رہیں گے تو فعل واجب ہوگا یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہوگا حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور ارادہ کرتے ہیں کہ بندہ اس (فعل) کو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ فان قیل الخ اس عبارت میں جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں اور اس کے ارادے سے فعل وجود میں آتا ہے تو پھر بندہ کا مجبور ہونا قطعی طور پر ثابت ہے وہ اس طرح کہ اگر علم الٰہی کا تعلق فعل کے وجود سے ہے تو پھر فعل کا وجود ضروری اور واجب ہوگا اور اگر علم و ارادہ الٰہی کا تعلق فعل کے عدم سے ہے تو پھر فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا کیونکہ علم الٰہی و ارادہ الٰہی کے خلاف نہیں ہوسکتا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب یہ ہے کہ بندہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے، وجوب اور امتناع، اختیار کے منافی ہیں۔

جواب: "قلنا الخ" سے یہ دیا ہے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا فلاں کام نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ فلاں کام اپنے ارادے و اختیار سے کرے گا یا فلاں کام نہیں کرے گا تو علم و ارادہ الٰہی کا تعلق بندے کے ارادہ و اختیار سے کیے ہوئے فعل یا عدم فعل سے ہے بندہ اس میں مجبور نہیں ہے۔ لہٰذا اشکال باقی نہ رہا۔

> **فَإِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الْاخْتِيَارِيُّ وَاجِبًا أَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا يُنَافِي الْاخْتِيَارَ قُلْنَا إِنَّهُ مَمْنُوْعٌ فَإِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاخْتِيَارِ مُحَقِّقٌ لِلْاخْتِيَارِ لَا مُنَافٍ لَهُ وَأَيْضًا مَنْقُوْضٌ بِأَفْعَالِ الْبَارِيْ۔**

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندے کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لیے کہ اختیار کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے اور نیز یہ (اعتراض) باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے۔

قولہ فان قیل فیکون فعلہ الخ جبریہ کی طرف سے دوسرے اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب علم الٰہی اور اس کے ارادہ میں یہ ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ کا وہ اختیاری کام واجب اور ضروری ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کے خلاف نہیں ہوسکتا یا علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا

تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ اپنے اختیار سے وہ کام ترک کرے گا تو ترک واجب اور فعل ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا، کیونکہ اختیار کا معنی ہوتا ہے کہ فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں نہ کہ واجب اور ممتنع، جب اختیار ختم ہوگیا تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا مختار نہ ہوگا۔

جواب: "قلنا الخ" سے یہ بتایا گیا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ بندہ کا اختیار ختم ہوجاتا ہے اس لیے کہ جب علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل کا واجب ہونا اس کے اختیار کو پختہ کرتا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز ان کا اعتراض افعال باری سے بھی ٹوٹ جاتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے اور ان افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی متعلق ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب یا ممتنع ہے مگر اس وجوب کے باوجود اللہ تعالیٰ کا اختیار باقی رہتا ہے ختم نہیں ہوتا، سارے افعال اس سے بالاختیار صادر ہوتے ہیں، کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ وہ فاعل مختار ہے جیسا کہ یہ آیات دلالت کر رہی ہیں "فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ، إِنَّ اللّٰهَ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ" تو معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار، اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ لَا مَعْنَى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْاِخْتِيَارِ إِلَّا كَوْنُهُ مُوْجِدًا لِأَفْعَالِهِ بِالْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْأَفْعَالِ وَإِيْجَادِهَا وَمَعْلُوْمٌ أَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ هٰذَا الْكَلَامِ وَمَتَانَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبِالضَّرُوْرَةِ أَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَإِرَادَتِهِ مَدْخَلًا فِيْ بَعْضِ الْأَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ احْتَجْنَا فِي التَّفَصِّيْ عَنْ هٰذَا الْمَضِيْقِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللّٰهَ خَالِقٌ وَالْعَبْدَ كَاسِبٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ بندے کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد اور ارادے سے اپنے افعال کا موجد ہونا ہے اور یہ بات (ماقبل میں) گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے پیدا کرنے میں اور اس کے ایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے نیچے داخل نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور پختگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بداہۃً (یہ بات بھی ثابت ہوچکی ہے) کہ بندے کی قدرت اور اس کے ارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جیسا کہ پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسا کہ رعشہ کی حرکت تو ہم محتاج ہوئے اس تنگی سے چھٹکارا پانے میں اس قول کی طرف کہ اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔

قولہ فان قیل لا معنی الخ اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے اہل حق پر اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

قولہ و لمعنیٰ انّ صرف العبد الخ شارحؒ ماقبل والے جواب کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں تو بندہ جب اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود اور پیدا کر دیتے ہیں، بندے کا قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو پیدا کر دینا خلق کہلاتا ہے تو بندہ کاسب اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں، مقدور واحد کا دو قدرتوں کے نیچے داخل ہونا تو لازم آ رہا ہے مگر وہ مختلف جہتوں سے، اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے۔

شارحؒ **وھذا القدر من المعنی الخ** سے فرما رہے ہیں کہ (اللہ تعالیٰ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہنا) یہ امر یقینی ہے اس پر دلائل بھی موجود ہیں، مذکورہ تفصیل سے بڑھ کر اور مزید مسئلہ کو منقح کرنا ہمارے بس کی بات نہیں ہے۔

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ مِثْلُ أَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِآلَةٍ وَالْخَلْقَ لَا بِآلَةٍ وَالْكَسْبُ مَقْدُورٌ وَقَعَ فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ وَالْخَلْقُ لَا فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ وَالْكَسْبُ لَا يَصِحُّ انْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهِ وَالْخَلْقُ يَصِحُّ۔

ترجمہ: اور ان (متکلمین) کے لیے ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں (مشائخ کی) مختلف عبارات ہیں جیسا کہ کسب کا وقوع آلے کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدور ہے جو اس (کاسب) کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق اس (قادر یعنی اللہ تعالیٰ) کی قدرت کے محل میں نہیں (واقع) ہے اور کسب اس میں قادر کا منفرد ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے۔

قولہ ولھم فی الفرق الخ اس عبارت میں شارحؒ خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں جو متکلمین سے منقول ہے، تین فرق ہیں۔

(۱) کسب جو بندہ کا فعل ہے وہ آلات یعنی اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ آلات وغیرہ کا محتاج نہیں ہے بلکہ ان کے بغیر واقع ہوتا ہے۔

(۲) فعل مکسوب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع ہوتا ہے اور خلق فعل مخلوق ایسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی اس کی ذات میں واقع نہیں ہوتا مثلاً بندہ جب کوئی فعل کرتا ہے تو اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے جیسے زید نے قیام کے لیے حرکت کی تو زید کو قائم کہا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے قیام زید کا خلق کیا تو اللہ کو قائم نہیں کہا جائے گا تو کسب اور خلق میں یہی فرق ہے کہ ذات کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے اور ذات خالق، مخلوق کی قدرت کا محل نہیں ہے۔

(۳) کسب جو بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلق کا محتاج ہوتا

ہے اور خلق جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ اس کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں تعدد یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہوتے ہیں بندہ کے کسب کے محتاج نہیں ہوتے۔

فَإِنْ قِيْلَ فَقَدْ أَثْبَتُّمْ مَا نَسَبْتُمْ إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ إِثْبَاتِ الشِّرْكَةِ قُلْنَا الشِّرْكَةُ أَنْ يَجْتَمِعَ إِثْنَانِ عَلٰى شَيْءٍ وَيَنْفَرِدَ كُلٌّ مِنْهُمَا بِمَا هُوَ لَهٗ دُوْنَ الْآخَرِ كَشُرَكَاءِ الْقَرْيَةِ وَالْمَحَلَّةِ وَكَمَا إِذَا جُعِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِأَفْعَالِهٖ وَالصَّانِعُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ بِخِلَافِ مَا إِذَا أُضِيْفَ أَمْرٌ إِلٰى شَيْئَيْنِ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَالْأَرْضِ تَكُوْنُ مِلْكًا لِلّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ وَلِلْعِبَادِ بِجِهَةِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ وَكَفِعْلِ الْعَبْدِ يُنْسَبُ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْخَلْقِ وَإِلَى الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات۔ تو ہم جواب دیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ کسی شئی پر دو آدمی جمع ہو جائیں اور ہر ایک اپنے حصے میں منفرد (تنہا) ہو دوسرا اس میں (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور صانع کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندے کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے خلق کی جہت سے اور بندے کی طرف (منسوب ہوتا ہے) کسب کی جہت سے۔

قوله فان قيل فقد اثبتم الخ اس عبارت میں فرقہ جبریہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے پر معتزلہ کو صفت خالقیت میں بندے کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دیا ہے یہی الزام آپ پر بھی عائد ہوتا ہے اس لیے کہ آپ نے فعل عبد کو بندے اور خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل کیا ہے اور صفت قدرت میں بندے اور اللہ کو شریک ٹھہرایا ہے۔

جواب: قلنا الشركة الخ شرکت کا معنی یہ ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں پھر ہر ایک کا اپنا علیحدہ حصہ ہو اس حصہ میں دوسرا شریک نہ ہو جیسے ایک محلہ اور گاؤں کے شرکاء محلہ اور گاؤں کے باشندے ہونے میں سب شریک ہیں مگر ان میں ہر ایک کا مکان علیحدہ علیحدہ ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے، شرکت کا یہی معنی معتزلہ پر صادق آتا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے صفت خالقیت میں بندے کو اللہ کا شریک بنایا ہے پھر ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ کیا ہے اس میں دوسرا شریک نہیں ہے وہ انہوں نے کہا ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا تعالیٰ اجسام اور اعراض کا خالق ہے، یہی تو شرکت ہے کیونکہ صفت خالقیت اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں (کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں)۔

شارحؒ نے کہا ہے کہ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک شی کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے مگر دو مختلف جہتوں سے، تو اس کو شرکت نہیں کہتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ تعالیٰ کی ملک ہے مگر کہا جاتا ہے کہ زید فلاں زمین کا مالک ہے، تو ملکیت میں اللہ تعالیٰ اور زید دونوں شریک ہیں مگر دو مختلف جہتوں سے، اللہ مالک ہے خالق ہونے کے اعتبار سے یعنی زمین اس کی مخلوق ہے اور زید مالک ہے تصرف کے اعتبار سے، ایسے ہی فعل عبد ہے اس میں اللہ کی قدرت جہت خلق کے اعتبار سے ہے اور بندے کی قدرت جہت کسب کے اعتبار سے ہے اب کوئی اشکال نہ رہا۔

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيحِ قَبِيحًا سَفَهًا مُوجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهِ قُلْنَا لِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْخَالِقَ حَكِيمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا إِلَّا وَلَهُ عَاقِبَةٌ حَمِيدَةٌ وَإِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَزَمْنَا بِأَنَّ مَا نَسْتَقْبِحُهُ مِنَ الْأَفْعَالِ قَدْ يَكُونُ لَهُ فِيهَا حِكَمٌ وَمَصَالِحُ كَمَا فِي خَلْقِ الْأَجْسَامِ الْخَبِيثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَإِنَّهُ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهُ لِلْقَبِيحِ مَعَ وُرُودِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيحًا سَفَهًا مُوجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاہت، استحقاق مذمت کا باعث ہے بخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) تو ہم جواب دیں گے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا انجام بہتر ہوتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں تو ہم نے یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لیے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کی برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے کے باوجود اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم و عقاب کا باعث قرار دیا ہے۔

قولہ فان قیل کیف کان کسب القبیح الخ اس عبارت میں معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: جب کسب قبیح (جو بندے کا فعل ہے) قبیح ہے اس کی وجہ سے بندہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو جاتا ہے اور خلق قبیح (جو کہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے) تو قبیح ہے اور باری تعالیٰ (معاذ اللہ) وہ مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرتا ہے حالانکہ کسب جو بندے کا فعل ہے باعتبار خلق کے ضعیف ہے، اگر کسب قبیح قبیح (اور جرم) ہے تو پھر خلق قبیح تو بطریق اولیٰ جرم ہوگا۔

جواب: قلنا لانہ الخ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے ہر ایک چیز کی حکمت اور مصلحت کو جانتا ہے اگرچہ ہم اس کی حکمت کو نہیں جانتے تاہم جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمتیں، مصلحتیں ان کے ہونے کا ہمیں یقین ہے مثلاً اجسام خبیثہ جو تکلیف دینے والے ہیں جیسے سانپ، بچھو وغیرہ یہ چیزیں ہماری نگاہ میں قبیح اور بری ہیں تاہم ان میں فوائد بہت ہیں مثلاً

علماء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ گردہ اور مثانے کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے اور سانپ کا گوشت اور اس کی چربی بہت سارے امراض کے علاج میں استعمال کی جاتی ہے اس لیے ان اشیاء کے پیدا (خلق) کرنے کو صانع کی وجہ سے قبیح نہیں کہا جاتا بخلاف بندے (کے کسب) کے وہ حکیم نہیں ہے کبھی وہ اچھے کام کرتا ہے اور کبھی برے کام کرتا ہے۔ بعض قبیح پر نہی وارد ہونے کی وجہ سے ممنوع چیز کا بندے نے ارتکاب (کسب) کیا تو اس کی وجہ سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا اسی وجہ سے کسب قبیح قبیح ہے اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَیْ مِنَ الْاَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقَ الْمَدْحِ فِي الْعَاجِلِ وَالثَّوَابِ فِي الْآجِلِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُّفَسَّرَ بِمَا لَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمَلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَیْ بِاِرَادَتِهٖ مِنْ غَيْرِ اِعْتِرَاضٍ وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقَ الذَّمِّ فِي الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِي الْآجِلِ لَيْسَ بِرِضَائِهٖ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَالْمَشِيْئَةَ وَالتَّقْدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ وَالرِّضَاءُ وَالْمَحَبَّةُ وَالْاَمْرُ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحَسَنِ دُوْنَ الْقَبِيْحِ۔

ترجمہ: اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور (فعل حسن) وہ ہے جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا۔ اور زیادہ بہتر ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے۔ (اچھے افعال) اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کے ساتھ (صادر) ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں بغیر اعتراض کے اور (افعال عباد میں سے) قبیح بھی ہیں، اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں سزا کا متعلق ہو، (ان کا صدور) اللہ کی رضا مندی سے نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس پر (اللہ کو) اعتراض ہے، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا یرضی الخ" کہ وہ اپنے بندے کے لیے کفر پر راضی نہیں ہوتا یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر سب کے ساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر (کا تعلق) صرف اچھے افعال سے ہے برے افعال سے نہیں۔

قولہ والحسن منہا ای من افعال العباد الخ یہ بات ماتن سے معلوم ہوئی ہے کہ بندے کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ افعال قبیح ہوتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوا کہ حسن کس کو کہتے ہیں اور قبیح کس کو کہتے ہیں تو اس کے بارے میں ماتن نے کہا ہے کہ جن افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رضا متعلق ہو جائے وہ حسن ہیں ورنہ قبیح ہیں، اب رہی یہ بات کہ فعل حسن اور قبیح پر ثمرہ کیا مرتب ہوگا تو اس کے بارے میں شارح نے کہا ہے کہ حسن وہ افعال ہیں کہ جن کے کرنے سے دنیا میں تعریف کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو، البتہ شارح نے فرمایا ہے کہ سب سے بہتر تعریف حسن کی یہ ہے کہ جس فعل کے کرنے سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق نہ ہو وہ حسن ہے، اس تعریف کو بہتر اس لیے کہا گیا ہے تاکہ مباحات اس میں شامل ہو جائیں اور

اعتراض بھی وارد نہ ہو ورنہ اول تعریف کے اعتبار سے مباحات اس میں داخل ہی نہیں ہوں گے، کیونکہ مباح کے کرنے سے بندے کی نہ تعریف کی جاتی ہے اور نہ ہی ثواب کا مستحق ٹھہرتا ہے۔

اور قبیح وہ ہے کہ جس کے کرنے سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہو۔

فعل قبیح پر عدم رضا الٰہی کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "و لا یرضیٰ لعبادہ الکفر" ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہے۔ قولہ "ان الارادۃ الخ" سے شارح فرما رہے ہیں کہ ارادہ اور مشیت اور تقدیر کا تعلق بندے کے تمام افعال کے ساتھ ہے خواہ وہ افعال اچھے ہوں یا برے ہوں مگر رضا و محبت اور امر (حکم) کا تعلق صرف بندوں کے اچھے افعال کے ساتھ ہے نہ کہ قبیح افعال کے ساتھ۔

وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْحَيَوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَا عِلَّةٌ۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے برخلاف معتزلہ کے اور یہ یعنی وہ قدرت ہے کہ جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف کہ جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ استطاعت ایک ایسا عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرما دیتے ہیں کہ جس کے ذریعے سے وہ افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لیے علت ہے۔ اور جمہور کی بات یہ ہے کہ وہ (استطاعت) ادائے فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔

قولہ و الاستطاعۃ مع الفعل الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: لفظ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں (۱) آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں بھی آتا ہے یہ معنی اس کا مجازی ہے اور بندہ اسی قسم کی استطاعت پر فعل کا مکلف بنایا جاتا ہے اور یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اگر بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو پھر مالا یطاق کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

(۲) کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر بھی ہوتا ہے کہ جس قدرت کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے یہ استطاعت کا حقیقی معنی ہے اور یہ مدار تکلیف بھی نہیں ہے اور یہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن یعنی فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور فعل پر مقدم نہیں ہوتی۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو کہ حقیقی معنی ہے اور مدار تکلیف بھی نہیں ہے، اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بخلاف معتزلہ کے ان کے ہاں یہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) بندہ کے اندر فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا

مکلف بنانا بھی لازم نہ آئے اور فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

"انها عرض" سے "وهي علة للفعل" تک صاحب تبصرہ (مراد شیخ ابوالمعین ہے) کی عبارت ہے، وہ کہتے ہیں کہ "ماتن" نے جو "بها الفعل" کہا ہے یہاں ہمارے نزدیک صفت ہے کیونکہ استطاعت (قدرت حقیقیہ) وہ ایک عرض ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ جاندار کے اندر پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ذریعے وہ جاندار افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ (استطاعت یعنی قدرت حقیقیہ) فعل کے لیے علت ہے مگر جمہور اشاعرہ کے ہاں یہ (قدرت حقیقیہ) اور فعل کے لیے شرط ہے نہ کہ علت۔ علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شی کے وجود میں مؤثر ہو اور شی کا جزء نہ ہو۔ اور شرط وہ ہوتی ہے کہ جو شی کے وجود میں مؤثر بھی نہ ہو اور نہ ہی شی کا جزء ہو بلکہ شی کا وجود اس پر موقوف ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ متن میں لفظ استطاعت سے مراد قدرت حقیقیہ ہے (جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے) اور یہی قدرت حقیقیہ محل نزاع ہے، معتزلہ کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ (مقارن) بھی ہوتی ہے بخلاف اشاعرہ کے ان کے ہاں یہ قدرت حقیقیہ فعل کے مقارن ہوتی ہے فقط اور رہی وہ قدرت جو آلات و اسباب کی سلامتی کے معنی میں ہے وہ محل نزاع نہیں ہے اس کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ فَإِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَالثَّوَابَ وَإِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعَ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلِهٰذَا ذُمَّ الْكَافِرُوْنَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَإِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرَضًا وَجَبَ أَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ وَإِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اسْتِطَاعَةٍ وَقُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنِ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام کہ وہ (استطاعت) ایسی صفت ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ اسباب اور آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں تو پس وہ (بندہ) مدح اور ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں تو وہ (بندہ) خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا تو مستحق مذمت و سزا ہوتا ہے اور اس وجہ سے کافروں کی مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئے گا جیسا اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا۔

قوله و بنجملة ما هو صفة الخ یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے کیے جانے والے اعتراض مقدر کا جواب ہے اور وإذا كانت الاستطاعة الخ سے یہ استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل کا ذکر ہے۔

اعتراض: آپ کے ہاں جب قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو پھر کسی فعل خیر کا چھوڑنے والا مذمت اور سزا کا مستحق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جب مجھے اس پر قدرت ہی نہ تھی تو پھر میں کیسے وہ فعل خیر کرتا۔

جواب: استطاعت (قدرت حقیقیہ) ایک ایسی صفت ہے کہ جو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر آلات و اسباب کی سلامتی کے بعد بندے کا فعل کے ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرما دیتے ہیں، اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ بندے کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر شر کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا جس کی وجہ سے فعل خیر کا وجود اس سے نہ ہوا اس بنا پر بندہ مذمت اور سزا کا مستحق بنا، اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرما دیتے تو اس سے خیر کا وجود ہوتا، یہ ایسے ہے کہ جس طرح کفار کی مذمت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے "لا يستطيعون السمع" کہ کفار حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت پیدا نہیں فرماتے، اگر وہ حق بات کے سننے کا ارادہ کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ ان کے اندر استطاعت پیدا کر دیتے تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے استطاعت کو خود ضائع کرنے والے ہوئے اسی بنا پر وہ مذمت کے مستحق ہوئے۔

"و اذا كانت الاستطاعة الخ" شارح کی یہ عبارت استطاعت مع الفعل یعنی فعل کے مقارن بالزمان ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل: ماقبل میں استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے تو صفت ایک عرض ہے لہٰذا استطاعت بھی عرض ہے تو لازمی طور پر فعل کے مقارن ہو گی فعل پر مقدم نہ ہو گی (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) اس لیے کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم ہو اور فعل سے پہلے موجود ہو تو یہ نہیں ہو سکتا کہ جس گھڑی استطاعت موجود ہوئی ہے اس وقت سے لے کر فعل کے موجود ہونے تک استطاعت باقی رہے کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے جو دو زمانوں تک باقی نہیں رہتی جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے، جب فعل کے پائے جانے تک استطاعت باقی نہیں رہے گی تو پھر فعل کا بغیر استطاعت (قدرت) کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا استطاعت کا فعل پر مقدم ہونا باطل ہوا مقارن بالفعل ہونا ثابت ہو گیا جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔

قالوا: لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة؟ قلنا: إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل

مِنَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ وَ أَمَّا إِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْعِلَّةَ الْمُسْتَجْمِعَةَ الْمُقَارِنَةَ فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُوْنُ إِلَّا مُقَارِنَةً لَهُ ثُمَّ إِنِ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ أَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنَ الْفِعْلُ بِدُوْنِ مَا يُحْدَثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اگر اعراض کے بقاء کا محال ہونا تسلیم کر لیا جائے تو زوال عرض کے بعد نئے مثل پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں ہے تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کے لزوم کا (یعنی وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا) اس وقت دعویٰ کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل ہوا وہ سابقہ قدرت ہو۔ اور بہرحال جب تم نے قدرت کو علت تامہ شمار کیا جو مقارن فعل ہو۔ تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعے فعل ہوا وہ قدرت صرف فعل کے مقارن ہوتی ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لیے ایسے امثال ضروری ہیں جو (فعل پر) مقدم ہوں یہاں تک کہ بغیر قدرت حادثہ کے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمے دلیل پیش کرنا ہے۔

قوله فان قيل لو سلم الخ اس عبارت میں معتزلہ کی جانب سے مذکورہ دلیل پر اعتراض اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔

اعتراض: مذکورہ دلیل میں یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ اگر استطاعت فعل پر مقدم ہو تو عرض کے بقاء کے محال ہونے کی وجہ سے استطاعت فعل کے پائے جانے تک باقی نہ رہے گی، تو پھر استطاعت (قدرت) کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا۔ اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ عرض کے بقاء کا محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے، اگر تسلیم کر لیا جائے کہ استطاعت جو فعل سے مقدم ہوتی ہے وہ بعینہ فعل کے پائے جانے تک باقی نہیں رہے گی تو تجدد امثال کے ذریعے استطاعت (جو کہ عرض ہے) فعل کے پائے جانے تک باقی رہ جائے، ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ تجدد امثال کے ذریعے عرض کے بقاء میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جواب: **قلنا انما ندعی الخ** ہم بغیر قدرت کے فعل کے واقع ہونے کا دعویٰ اس وقت کرتے جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ قدرت سابقہ ہو۔ اور اگر قدرت کو علت تامہ قرار دو تو پھر تم نے خود تسلیم کر لیا ہے کہ جس قدرت کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہے، مثلاً فرض کریں پہلے سیکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا پھر وہ قدرت زائل ہو گئی، دوسرے سیکنڈ پر اس کے مثل قدرت پیدا ہوئی وہ زائل ہو گئی، پھر اس کے مثل ساتویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی پھر وہ زائل ہو گئی۔ اس کے مثل پھر آٹھویں سیکنڈ میں قدرت پیدا ہوئی۔ اس کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوا وہ پہلے سیکنڈ والی قدرت ہے یا آٹھویں سیکنڈ والی، پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ وہ قدرت آٹھویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ...

دعویٰ ثابت ہو گیا کہ استطاعت (قدرت) فعل کے مقارن (فعل کے ساتھ) ہے۔

شارح "ثم ان ادعیتم الخ" سے فرماتے ہیں کہ اے معتزلہ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ قدرت (قدرت سابقہ) جو پانچویں سیکنڈ میں ہے وہ وقوع فعل میں موثر نہیں ہے بلکہ اس کے بعد جو امثال متجدد آئیں گے وہ وقوع فعل میں موثر ہیں یعنی چھٹے، ساتویں، آٹھویں سیکنڈ میں جو امثال آئے تو یہ بات آپ کی بڑی عجیب ہے حالانکہ قدرت سابقہ (پانچویں سیکنڈ والی) اور اس کے بعد والے سب امثال وقوع فعل میں موثر ہونے میں یکساں ہیں، تو آپ کا یہ دعویٰ (قدرت سابقہ وقوع فعل میں موثر نہیں بلکہ امثال متجددہ موثر ہیں) باطل ہے اس پر دلیل پیش کرنا آپ کی ذمہ داری ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے لہٰذا تمہارا دعویٰ کرنا (کہ قدرت سابقہ فعل کے وقوع ہونے میں موثر نہیں ہے بلکہ متجدد امثال موثر ہیں) باطل ہے۔

وَأَمَّا مَا يُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلَى آنِ الْفِعْلِ إِمَّا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ وَإِمَّا بِإِبْقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَلَمَّا قَالُوْا بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُوْلَى فَقَدْ تَرَكُوْا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوْا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَإِنْ قَالُوْا بِامْتِنَاعِهِ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَالتَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ إِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَتَغَيَّرْ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيْهَا مَعْنًى لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًا وَفِي الْحَالَةِ الْأُوْلَى مُمْتَنِعًا۔

ترجمہ: بہرحال وہ بات جو بیان کی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ قدرت سابقہ کے بقاء کو فعل کے وجود کے وقت خواہ تجدد امثال کے ساتھ خواہ ابقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ، پس اگر وہ حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعے فعل کے وجود کے جواز کے قائل ہو گئے تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انہوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی معنی (اور وصف) پیدا نہیں ہوا کیونکہ یہ بات اعراض میں محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہو۔

قولہ و اما ما یقال لو فرضنا الخ معتزلہ کے اعتراض کا جواب صاحب کتاب نے بھی دیا ہے۔ شارح اس کو یہاں نقل فرما رہے ہیں پھر اگلی عبارت میں اس جواب کو رد کریں گے۔

جواب: اگر ہم اس قدرت کو جو فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک باقی مان لیں خواہ تجدد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا بقائے عرض کے بقاء کو مان لیں جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہمارا سوال ہے کہ حالت اولیٰ میں یعنی جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا ہے فعل کا وقوع جائز ہے یا جائز نہیں، پہلی صورت میں تمہیں اپنا مذہب

مجوزہ لازم آئے گا اس لیے کہ قدرت کا فعل کے متقارن ہونا لازم آیا نہ کہ فعل پر مقدم ہونا لازم آیا جو انکا مذہب ہے۔ اور دوسری صورت میں تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت جس کی قوت ہے یعنی قدرت بحالہ ہے یعنی حالت اولیٰ میں تھی ویسی ہی حالت ثانیہ میں ہے کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کسی معنی کا اضافہ ہوا کہ پہلی قدرت ضعیف تھی اب قوی ہوئی، کیونکہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی قسم کا تغیر محال ہے، تو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں فعل کا جائز ہونا ترجیح بلا مرجح اور تحکم ہے، مگر شارحؒ کو یہ جواب پسند نہ آیا اس لیے اگلی عبارت میں اس کی خامیاں بیان فرمائیں گے۔

فِیْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِیْنَ بِکَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا یَقُوْلُوْنَ بِاِمْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِیَّةِ وَبِاَنَّ کُلَّ فِعْلٍ یَجِبُ اَنْ یَکُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَیْهِ بِالزَّمَانِ اَلْبَتَّةَ حَتّٰی یَمْتَنِعَ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِیْ زَمَنِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِیْعِ الشَّرَائِطِ وَلِاَنَّهٗ یَجُوْزُ اَنْ یَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِی الْحَالَةِ الْاُوْلٰی لِانْتِفَاءِ شَرْطٍ اَوْ وُجُوْدِ مَانِعٍ وَیَجِبُ فِی الثَّانِیَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ اَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِیْ هِیَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِی الْحَالَتَیْنِ عَلَی السَّوَاءِ۔

ترجمہ تو اس (جواب) میں نظر ہے اس لیے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں وہ مقارنت زمانیہ کے ممتنع ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اور (نہ اس بات کے قائل ہیں کہ) ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانے کے قطعی طور پر مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ اپنی تمام شرطوں کے ساتھ وہ قدرت ملی ہوئی ہے اور اس لیے کہ یہ بات جائز ہے کہ حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو کسی شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے اور مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے، باوجود اس کے کہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

قولہ فیہ نظر لان القائلین الخ شارحؒ اس عبارت میں صاحب کفایہ کے جواب کو رد فرما رہے ہیں کہ مذکورہ جواب میں نظر ہے وہ یہ ہے کہ اے صاحب کفایہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ استطاعت فعل کے متقارن نہیں ہوتی، بلکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ استطاعت (قدرت) جس طرح فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح فعل کے متقارن بھی ہوتی ہے تو اس صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام بھی نہیں آئے گا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ معتزلہ قدرت قبل الفعل وجوباً کے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازاً کے قائل ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور دوسری شق میں آپ نے ان پر تحکم و ترجیح بلا مرجح کا الزام عائد کیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر موجود ہو جس کی وجہ سے فعل حالت اولیٰ میں ممتنع ہوا اور حالت ثانیہ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود ہوں اور کوئی مانع بھی نہ ہو جس کی وجہ سے فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو (حالت ثانیہ میں) تو

تاثیر کی شرائط کا موجود ہونا اور مانع کا نہ ہونا وجود فعل کے لیے مرجح ہے حالانکہ قدرت دونوں جانبوں میں یکساں ہے، قدرت کے عرض ہونے کی وجہ سے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے لہٰذا معتزلہ پر تحکم (دعویٰ بلا دلیل) اور ترجیح بلا مرجح کا الزام ہرگز درست نہیں ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلٰى أَنَّهُ إِنْ أُرِيْدَ بِالْاِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِيْعِ شَرَائِطِ التَّأْثِيْرِ فَالْحَقُّ أَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَإِلَّا فَقَبْلَهٗ۔

ترجمہ: اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ (قدرت) فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔

قولہ ومن ھھنا الخ اوپر صاحب کتاب کی قول ثانی کی تردید کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی تمام شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر ہو جس کی وجہ سے حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل کا وجود اس لیے ضروری اور واجب ہو کہ کوئی مانع بھی نہ ہو اور قدرت کی تاثیر کی تمام شرائط بھی موجود ہوں تو اس جواب سے یہ ثابت ہوا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ قدرت جو تاثیر کی تمام شرائط پر مشتمل ہو (۲) دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ کہتے ہیں جیسے امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے پہلی قسم مراد ہو تو پھر حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہو اور اگر دوسری قسم مراد ہو تو پھر وہ قدرت فعل پر مقدم ہوگی۔

وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلٰى مُقَدِّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ۔

ترجمہ: اور بہرحال اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے کہ جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ شئی کی بقاء ایسا امر محقق ہے جو شئی پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں (عرض اور بقاء) کا قیام ایک محل کے ساتھ محال ہے۔

قولہ واما امتناع بقاء الاعراض الخ شارحؒ اس عبارت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جو جواب دیا ہے اس جواب کی بنیاد بقاء اعراض کے امتناع پر رکھی ہے مگر اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت ہی مشکل ہے کیونکہ بقاء اعراض کے امتناع کو ثابت کرنے کے لیے پہلے تین مقدمات کو ثابت کرنا پڑے گا اگر وہ ثابت ہو جائیں تو پھر یہ دعویٰ ثابت ہوگا کہ بقاء اعراض ممتنع ہے ورنہ نہیں۔ اب وہ مقدمات یہ ہیں:

مقدمہ اولیٰ: آپ یہ ثابت کردیں کہ شئی کا وجود اور چیز ہے اور اس کا بقاء اور چیز ہے تب تو ہم بھی کہیں گے کہ شئی ایک عرض ہے اور اس کا بقاء بھی ایک عرض ہے تو قیام العرض بالعرض ہونا لازم آئے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ بقاء

شی کے وجود سے زائد اور الگ چیز نہیں ہے بلکہ بقاء استمرار وجودی کو کہتے ہیں۔

مقدمہ ثانیہ آپ یہ ثابت کردیں کہ قیام العرض بالعرض محال ہے جس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہوا اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ قیام کا معنی تحیز کے ہے تا کہ قیام العرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر متحیز ہونا لازم آئے بلکہ قیام کا معنی اختصاص ناعت کے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہو کہ ان میں سے ایک کا نعت (صفت) مثلاً اور دوسرے کا منعوت (موصوف) بننا صحیح ہو اس معنی کے لحاظ سے قیام العرض بالعرض ہونا ممکن ہے نہ کہ محال جیسے "سواد شدید" کہنا صحیح ہے کہ شدت کا قیام سواد کے ساتھ ہے۔

مقدمہ ثالثہ آپ یہ ثابت کردیں کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام ایک محل کے ساتھ بیک وقت نہیں ہوسکتا ہم تو یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عرض اور اس کے بقاء کا قیام بیک وقت ایک محل کے ساتھ نہیں ہوسکتا بلکہ قیام ہوسکتا ہے جیسے سیاہی اور اس کا بقاء دونوں بیک وقت جسم (محل) کے ساتھ قائم ہیں۔ لہٰذا بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں ہے کہ قیام العرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِاَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَتَارِكَ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً حِيْنَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ اور جب استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں اس طور کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ اس نماز کا مکلف ہے وقت داخل ہونے کے بعد۔ پس اگر اس وقت استطاعت موجود نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا ماتن نے جواب کی طرف اپنے اس قول سے (یعنی آنے والے قول سے)

قولہ ولما استدل القائلون الخ۔ یہاں سے شارح معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ جس کا جواب ماتن آگے آنے والی عبارت سے دیں گے۔

اعتراض معتزلہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے استطاعت کو مع الفعل مانا ہے تو اس صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے وہ اس طرح کہ تمہارے ہاں کافر بحالت کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے اگر ایمان سے پہلے قدرت ہو تو پھر قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو کہ تمہارے نظریے کے خلاف ہے چونکہ تمہارا نظریہ یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے نہ کہ فعل پر مقدم۔ تو لہٰذا ثابت ہوا کہ کافر بغیر قدرت کے ایمان کا مکلف ہے یہ تو عاجز کو مکلف بنانا ہے جو کہ باطل ہے۔

اسی طرح نماز کا وقت داخل ہونے کے بعد تمہارے ہاں مسلمان آدمی نماز کا مکلف ہے حالانکہ اس نے ابھی نماز

نہیں ہے تو پھر کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر۔ اسباب اور آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلف کے اسباب اور آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جیسا استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے ایسا ہی متصف ہوتا ہے اس (اسباب وآلات کی سلامتی) کے ساتھ۔ اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "هو ذو سلامة الاسباب" مگر تحقیق شان یہ ہے اس (سلامۃ الاسباب وآلات) کے مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا کہ جس کا اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔

قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف الخ۔ یہاں سے شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اعتراض وارد کیا گیا ہے۔

اعتراض: جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب وآلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اس لئے کہ استطاعت تو مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "المكلف مستطيع" اور سلامتی اسباب کی صفت ہے اس لئے کہ اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور "سلامة الاسباب" کہا جاتا ہے تو جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف الگ الگ ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب کے ساتھ کرنا کس طرح صحیح ہوگی۔

جواب: یہ ہے کہ جس طرح استطاعت مکلف کی صفت ہے اسی طرح سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے۔ اس لئے کہ سلامتی جن اسباب وآلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں تعلق کا متعلق اتحاد متحقق ہوتا ہے تو لہذا سلامتی مکلف کی صفت ہے جس طرح "مكلف مستطيع" بولتے ہیں اسی طرح "مكلف ذو سلامة الاسباب" بھی بولتے ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے کہ جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندے پر محمول ہوتا ہے اور "ذو سلامة الاسباب" مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا کہ جو مکلف پر محمول کیا جائے۔

وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ الَّتِيْ هِيَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَاِنْ اُرِيْدَ بِالْعَجْزِ عَدَمُ الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَلَا نُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ وَاِنْ اُرِيْدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ فَلَا نُسَلِّمُ لُزُوْمَهٗ لِجَوَازِ اَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَاِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ۔

ترجمہ: اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر وہ (استطاعت) کہ جو اسباب اور آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت کہ جو پہلے معنی میں ہے۔ پس اگر مراد لیا جائے عجز سے پہلے معنی کے اعتبار سے استطاعت کا نہ ہونا تو ہم ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کرتے اور اگر (استطاعت کا نہ ہونا) مراد لیا جائے دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز (ممکن) ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب وآلات کی سلامتی

حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

قوله وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة الخ یہاں سے ماتنؒ اپنے سابقہ جواب کا خلاصہ بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مدار تکلیف استطاعت بالمعنی الثانی ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول کہ اعتراض وارد ہو۔

شارحؒ "فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة الخ" سے ماتنؒ کے جواب کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ اے معتزلہ تم نے ہم پر عاجز کو مکلف بنانے کا جو الزام عائد کیا ہے ہم اس کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ استطاعت کا آپ نے کون سا معنی مراد لیا ہے، اگر آپ کہتے ہیں کہ پہلا معنی مراد ہے یعنی قدرت حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے تو اس معنی کے اعتبار سے تکلیف العاجز کا ہم پر الزام دینا غلط ہے اس لئے کہ اگر یہ استطاعت قبل الفعل حاصل نہیں ہے تو کوئی بات نہیں ہے اگر اس سے انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دو، کیونکہ ہم اس کو محال سمجھتے ہی نہیں ہیں محال اس وقت سمجھتے کہ جب مدار تکلیف یہی قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مدار تکلیف استطاعت بالمعنی الثانی ہے (یعنی استطاعت بمعنی سلامتی اسباب وآلات) اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے استطاعت بالمعنی الثانی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے ہاں یہ بات مسلم ہے کہ استطاعت بالمعنی الثانی (یعنی استطاعت بمعنی سلامتی اسباب وآلات) قبل الفعل ہوتی ہے تو اس صورت میں عاجز کو مکلف بنانا ہی لازم نہیں آتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اول صورت میں لزوم مسلم ہے مگر محال ہونا تسلیم نہیں اور ثانی صورت میں لزوم ہی تسلیم نہیں ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِيْ تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَا اخْتِلَافَ اِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِيْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ الْمُكَلَّفِ بِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ صَرَفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاخْتِيَارِهٖ صَرْفَهَا اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ۔

ترجمہ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں صورت کہ قدرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضدین (یعنی ایمان وکفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جا سکتی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں مگر تعلق میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نفس قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر اس نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا (جس کی بنا پر) وہ ملامت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

قوله وقد يجاب بان القدرة الخ۔ معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو ماتنؒ نے دیا ہے اور بعض حضرات نے ایک اور جواب دیا ہے کہ جس میں انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے فرمان سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے

ہاں قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن جس قدرت کے ذریعہ سے بندہ سے کفر و معصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت سے بندہ سے ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں صرف تعلق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں قدرت کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں اسی قدرت کا تعلق ایمان کے ساتھ ہے، اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے سجدہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے ہو تو طاعت ہے اور اگر بت کے لئے ہو تو معصیت ہے تو دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا۔ بہرحال کافر کی وہ قدرت کہ جو کفر میں مشغول ہے اسی قدرت کے ذریعہ ایمان بھی لا سکتا تھا مگر اس نے اس قدرت کو کفر ہی کی طرف متوجہ کئے رکھا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی طرف متوجہ کرنے سے ضائع کر دیا تو اسی کے سبب مذمت اور سزا کا مستحق ٹھہرا لہٰذا ایمان سے قبل کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا ایمان سے عاجز نہ ہوا تو تکلیف عاجز کا الزام دور ہو گیا کیونکہ ہم نے کافر کو قدرت کے بعد ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ شارحؒ نے یہ جواب بعض حضرات کا نقل کر کے آگے اس پر مزید بحث کا اظہار کیا ہے۔

وَلَا يَخْفَى أَنَّ فِي هٰذَا الْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْإِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْإِيْمَانِ لَا مَحَالَةَ۔

ترجمہ: اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ قدرت ایمان پر کفر کی حالت میں یقیناً ایمان سے پہلے ہوگی۔

قولہ ولا یخفی ان فی ھذا الجواب الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ جواب سے فریق مخالف یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر ان کے مدعیٰ کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے اور ان کا مدعیٰ استطاعت کا قبل الفعل ہونا ہے وہ اس طرح کہ کفر کی حالت میں قدرت علی الایمان قطعاً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا پایا گیا یہی ان (معتزلہ) کا دعویٰ ہے۔ آگے شارحؒ مجیب کی طرف سے ایک تاویل ذکر کر کے اس کو رد کر رہے ہیں۔

فَإِنْ أُجِيْبَ بِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْقُدْرَةَ وَإِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِأَحَدِهِمَا لَا تَكُوْنُ إِلَّا مَعَهُ حَتّٰى أَنَّ مَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهٖ وَأَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ أَصْلًا بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيُتَأَمَّلْ۔

ترجمہ: پس اگر جواب دیا جائے اس طور کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن وہ (قدرت) ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوتی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک کہ وہ قدرت کہ جس کی فعل کے ساتھ مقارنت لازم ہے وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت کہ جس کے ترک سے

مقارنت لازم ہے یعنی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہرحال نفس قدرت بھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں بالکل کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ تو لغو کلام ہے لہٰذا چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

قوله فان اجيب بان المراد الخ۔ بعض حضرات نے شارحؒ کے اس اعتراض کا (جو جواب مذکور میں ہے جس میں معتزلہ کے دعویٰ کو ماننا لازم آتا ہے) یہ جواب دیا ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگا یا کفر کے ساتھ تعلق رکھنے کی بناء پر کفر کے ساتھ ہوتی کفر پر مقدم نہ ہوگی یا ایمان کی حالت میں قدرت ایمان کے ساتھ ہوتی ایمان پر مقدم نہ ہوتی یہ قدرت متعلقہ بالفعل کہلاتی ہے۔

اور دوسری نفس قدرت ہے جو دونوں (ایمان و کفر) میں سے کسی سے وابستہ نہیں ہے مگر اس کو ضدین کے لئے صالح کہا گیا ہے وہ (نفس قدرت) فعل پر مقدم ہوگی۔ لہٰذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ مدار تکلیف وہ نفس قدرت ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے (یعنی قدرت متعلقہ) وہ مدار تکلیف نہیں ہے لہٰذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا نہ تکلیف العاجز کا اور نہ ہی معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کرنے کا۔ مگر شارحؒ نے بعض حضرات کے اس جواب سے اتفاق نہیں کیا اور "**قلنا هذا مما لا يتصور الخ**" سے مذکورہ جواب میں تین اعتبار سے نقض وارد کیا ہے۔

(۱) آپ نے جو یہ کہا ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی تو اس میں اہل حق اور معتزلہ کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایک واضح چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوگی۔ اصل نزاع تو نفس قدرت میں ہے کہ آیا وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل حق ثانی کے۔

(۲) شارحؒ نے یہ کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا "حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل" لغو ہے اس لئے کہ اس کا کوئی معنی نہیں ہے کیونکہ مقارنت فعل تو متعلق فعل ہی ہوتا ہے آپ نے اس میں کون سی نئی بات پیش کی ہے۔

(۳) تیسری بات شارحؒ نے یہ کہی ہے کہ یہ مقام غور و فکر کرنے کا ہے اس لئے کہ اہل حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ نفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَلَا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِهٖ سَوَاءٌ كَانَ مُمْتَنِعًا فِيْ نَفْسِهٖ كَجَمْعِ الضِّدَّيْنِ اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَاَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهٗ اَوْ اَرَادَ خِلَافَهٗ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِيْ فَلَا نِزَاعَ فِيْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِهٖ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا وَالْاَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْبِئُوْنِيْ

بِسَعَتِهَا وَهٰؤُلَآءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ۔

ترجمہ: اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں بنایا جاتا کہ جو اس کی طاقت میں نہ ہو چاہے وہ (فعل) بذات خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا، اور بہر حال وہ (فعل) جو ممتنع ہے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو کوئی نزاع نہیں اس کی تکلیف واقع ہونے میں، کیونکہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها" اور باری تعالیٰ کے فرمان "انبئونی باسماء ھؤلاء" میں امر تعجیز کے لئے ہے نہ کہ تکلیف کے لئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به" تحمیل سے مراد تکلیف نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض (مصائب) کا پہنچانا ہے کہ جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

قولہ ولا یکلف العبد بما لیس الخ۔ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ پہلا حصہ "و الامر فی قولہ تعالیٰ" تک ہے اس حصہ میں ما لا یطاق کی اقسام ثلاثہ کو بیان کیا گیا۔ دوسرا حصہ "و الامر فی قولہ تعالیٰ" سے "و قولہ تعالیٰ حکایۃ" تک ہے اس حصہ میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ تیسرا حصہ "و قولہ تعالیٰ حکایۃ" سے آخر تک ہے اس حصہ میں بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

پہلا حصہ: بندہ جس کام کی قدرت نہیں رکھتا آیا اس کام کا مکلف بندہ کو بنانا جائز بھی ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو کیا تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جو کام ایسے ہیں کہ جن کی بندہ طاقت نہیں رکھتا اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محال بالذات ہو جیسے نقیضین کو جمع کرنا مثلاً قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنا دینا۔

(۲) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہو مگر بندہ سے اس کا صدور عادۃً محال ہو جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کو پیدا کرنا۔

(۳) وہ کام جو فی نفسہ ممکن ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کا ارادہ اس کے نہ ہونے کے ساتھ ہو گیا ہو جیسے ایمان ابوجہل وغیرہ جو فی نفسہ ممکن بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ممکن تھا مگر جب اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کے عدم ایمان کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے تو اب ایمان لانا محال ہو گیا ہے ورنہ اگر صدور ہو گا تو علم الٰہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے۔

تکلیف ما لا یطاق کی پہلی قسم یعنی محال بالذات نہ جائز ہے اور نہ ہی واقع ہے بالاتفاق۔ اگرچہ بعض حضرات نے

تجویز کر دہ (تکلیف) واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

قولہ ولذا یستدل بقولہ تعالیٰ الخ۔ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے تکلیف مالا یطاق کے عدم جواز کو ثابت کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا" اس آیت مبارکہ میں تکلیف مالا یطاق کے عدم وقوع کی خبر دی گئی ہے اور اس کے باوجود اگر تکلیف مالا یطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کا کلام کاذب ہو گا اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل، لہٰذا تکلیف مالا یطاق کا وقوع بھی باطل، کیونکہ ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس صورت میں ملزوم کا بغیر لازم کے پایا جانا لازم آئے گا جو لزوم کے منافی ہے تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم ہے لازم، کذب کلام الٰہی ہے اور ملزوم، تکلیف مالا یطاق کا جواز اور ممکن ہونا ہے۔

اور اس کے عدم جواز پر استدلال یوں ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن، جائز کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ اصول مسلم ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن یہاں واقع ماننے سے محال یعنی کلام الٰہی "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا" کا کاذب ہونا لازم آتا ہے تو معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز بھی نہیں ہے۔

وَفِیْهِ نُکْتَةٌ فِیْ بَیَانِ اسْتِحَالَةِ کُلِّ مَا یَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللّٰهِ وَاِرَادَتُهٗ وَاخْتِیَارُهٗ بِعَدَمِ وُقُوْعِهٖ۔

ترجمہ: اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے محال ہونے کے بیان میں کہ جسکے عدم وقوع کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ و اختیار کا تعلق ہو جائے۔

قولہ وفیہ نکتة فی بیان الخ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو استدلال پیش کیا ہے وہ ایک ایسا مغالطہ اور خطرناک بات ہے کہ جس سے ہر اس فعل کا محال ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے کہ جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہو جائے مثلاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل و ابولہب کے عدم ایمان کے ساتھ علم الٰہی و ارادہ الٰہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابوجہل و ابولہب وغیرہ ایمان لاتے تو یہ محال ہوتا اس لئے کہ ایمان لانے کی صورت میں علم الٰہی و ارادہ الٰہی کی مخالفت لازم آئے گی اور یہ محال ہے جب لازم محال ہوا تو ملزوم بھی محال ہوگا یعنی ایمان لانا بھی محال ہوگا اور محال چیز کا بندہ مکلف نہیں ہوتا۔ لہٰذا ابوجہل و ابولہب اور دیگر کفار ایمان کے مکلف نہیں ہیں۔ شارحؒ آگے آنے والی عبارت میں اس نکتہ کا حل پیش فرما رہے ہیں۔

وَحَلُّهَا اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ کُلَّ مَا یَکُوْنُ مُمْکِنًا فِیْ نَفْسِهٖ لَا یَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ وَاِنَّمَا یَجِبُ ذٰلِكَ لَوْ لَمْ یَعْرِضْ لَهُ الْاِمْتِنَاعُ بِالْغَیْرِ وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ یَکُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَی الْاِمْتِنَاعِ بِالْغَیْرِ۔

ترجمہ: اور حل اس (نکتہ) کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو۔ ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بنا کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

قولہ وحلها انا لانسلم كل ما يكون الخ۔ شارح اس عبارت میں معتزلہ کے سابقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ محال چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ممکن چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا یہ بات آپ کی ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہو مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں اس ممکن کا وقوع ماننے سے بھی محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے مگر اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہی امتناع بالغیر ہے۔ لہٰذا آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اچھا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں اگلی عبارت میں اس کی مثال ہے سنئے۔

أَلَا تَرَى أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمَّا أَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ أَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمُمْكِنَ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ بِالنَّظَرِ إِلٰى ذَاتِهٖ وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلٰى أَمْرٍ زَائِدٍ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهٗ لَا يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ۔

ترجمہ: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا (یعنی پیدا کیا) تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو ماننے سے محال لازم نہیں آتا ممکن کی ذات کی جانب دیکھتے ہوئے اور بہرحال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

قولہ الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم الخ۔ ما قبل میں شارح یہ بات فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ ممتنع بالغیر ہو گیا ہو۔ یہاں اس کی تائید میں شارح مثال پیش فرما رہے ہیں۔ جیسے عالم، کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی قدرت اور اپنے اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور (مخلوق) ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن ہوا کیونکہ جو چیز کسی کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو تو وہ ممکن فی نفسہ ہوتی ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہوتا ہے لیکن ایک معین وقت تک اس کے وجود کو برقرار رکھنے کے ساتھ ارادہ وقدرت الٰہی کا تعلق ہو گیا ہے لہٰذا اب اس عالم کا عدم ممتنع بالغیر ہو گیا ہے اس بنا پر عالم کا عدم اس کے ممکن بالذات ہونے کے باوجود ممتنع (محال) بالغیر ہو گیا ہے اب اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ علت تامہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ ارادہ الٰہی وقدرت الٰہی ہے۔ اب اگر عالم (ممکن بالذات) کے عدم کا وقوع فرض کر لیا جائے تو پھر معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف ہونا لازم آئے گا جو کہ محال

ہے لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ فی نفسہٖ بھی محال ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے۔ لہٰذا آیت مبارکہ سے معتزلہ کا استدلال کرنا درست نہیں۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن بالذات کے دو رخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس زائد چیز کو دیکھنا جو اس کو عارض و لاحق ہو گی ہے یعنی امتناع بالغیر دونوں کا حکم بھی علیحدہ علیحدہ ہے ذات کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو کوئی محال لازم نہیں آتا اور عارض کا حکم یہ ہے کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور اس کا عدم محال لازم آنا ہمیں تسلیم نہیں۔

وَمَا يُوجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ وَالْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ قَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَصْلُحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِي أَنَّهٗ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ أَمْ لَا وَمَا أَشْبَهَهٗ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدَهٗ وَأَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنِدَةٌ إِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا أَسْنَدُوْا بَعْضَ الْأَفْعَالِ إِلٰى غَيْرِ اللّٰهِ قَالُوْا إِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَإِلَّا فَبِطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ وَمَعْنَاهُ أَنْ يُوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلًا آخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْأَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَالْاِنْكِسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَلَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَعِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے انسان کی ضرب کے بعد اور ٹوٹ جانا شیشے میں انسان کے توڑنے کے بعد (ماتن نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی) قید لگائی تاکہ اختلاف کا محل بننے کی صلاحیت رکھے اس بات میں کہ کیا اس میں بندے کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہیں جیسے کہ موت قتل کے بعد یہ سب کچھ اللہ کی مخلوق ہیں اس (دلیل) کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور تمام ممکنات بلا واسطہ اسی اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی نسبت اللہ کے غیر کی طرف کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور اس (تولید) کا معنیٰ یہ ہے کہ فعل اپنے فاعل کے لیے دوسرا فعل ثابت کرے جیسے ہاتھ کی حرکت، چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے پس الم (درد) ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے (پیدا ہوتا ہے) اور یہ دونوں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔

قولہ وما یوجد من الالم الخ اس عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: بندے کے افعال دو طرح کے ہیں (۱) کچھ وہ افعال ہیں کہ جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے یعنی بلا واسطہ بندے سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ ان افعال میں بندہ خالق نہیں البتہ کاسب ہے۔ (۲) کچھ وہ افعال ہیں جو بندے کے کسی فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں یعنی بندے کے فعل اختیاری کا اپنے

فاعل کے لیے دوسرا فعل پیدا کرنا، ان افعال کو افعال متولدات کہا جاتا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی میں حرکت کا پیدا ہونا اسی طرح ضارب کے فعل ضرب سے مضروب میں درد کا پیدا ہونا اور زجاج (شیشہ) کے توڑنے سے شکستگی کا پیدا ہونا اور مقتول میں قاتل کے فعل قتل سے موت کا واقع ہونا یہ سب (الم، شکستگی، موت) افعال متولدات کہلاتے ہیں۔

اب عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں صرف افعال متولدات میں اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان اختلاف کو بیان کرنا ہے کہ آیا افعال متولدات اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی مخلوق ہیں، اشاعرہ اول بات کے قائل ہیں کہ افعال متولدات اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بندہ نہ اس میں انکا خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے اور جمہور معتزلہ دوسری بات کے قائل ہوئے کہ (افعال متولدات) بندے کی مخلوق ہیں بندہ اس کا خالق ہے۔

شارحؒ لهذا يتعلق الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتنؒ نے مطلب ضرب انسان اور مطلب کسر انسان کی قید کیوں لگائی ہے۔

جواب: یہ قید اس لیے لگائی ہے تاکہ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف متعین ہو جائے کہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہے (جن کو افعال متولدات کہا جاتا ہے) ان میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے ہاں وہ افعال اللہ کی مخلوق ہیں اور معتزلہ کے ہاں بندے کی مخلوق ہیں، باقی وہ درد اور شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہے وہ محل اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق وہ اللہ کی مخلوق ہے۔

لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهِ وَالْأَوْلَى أَنْ لَا يُقَيَّدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِأَنَّ مَا يُسَمُّوْنَهُ مُتَوَلِّدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ أَصْلًا أَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلِاسْتِحَالَتِهِ مِنَ الْعَبْدِ وَأَمَّا الْاِكْتِسَابُ فَلِاسْتِحَالَةِ اكْتِسَابِ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلِهٰذَا لَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَا بِخِلَافِ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ۔

ترجمہ: بندے کا اس کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں ہے اور بہتر یہ تھا کہ (مصنفؒ) تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے اس لیے کہ جن افعال کو (معتزلہ) متولدات کہتے ہیں ان میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے۔ بہرحال تخلیق تو بندے کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے ہے اور بہرحال اکتساب اس چیز کے اکتساب کے محال ہونے کی وجہ سے جو قدرت کے محل (کاسب) کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے بخلاف اپنے افعال اختیاریہ کے۔

قوله لا صنع للعبد في تخليقه الخ ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ افعال متولدات کی تخلیق میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، شارحؒ کی عبارت کے دو حصے ہیں (۱) پہلا حصہ "والاولی" سے "اما التخلیق" تک ہے اس حصے میں شارحؒ نے ماتنؒ کی عبارت "فی تخلیقه" کی قید لگانے میں ایک شبہ کا اظہار کیا ہے دوسرا حصہ "اما التخلیق" سے آخر تک ہے اس حصہ میں شارحؒ نے افعال متولدات کے بارے میں بندے کے خالق اور کاسب نہ ہونے کو بیان کیا ہے۔

پہلا حصہ: شارح نے فرمایا ہے کہ بہتر یہ تھا کہ ماتن "فی تخلیقہ" کی قید نہ لگاتے بلکہ صرف "لا صنع فیہ للعبد" کہتے، کیونکہ اس قید کے لگانے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ بندہ افعال متولدات کا خالق تو نہیں بلکہ کاسب ہوگا حالانکہ بندہ جس طرح خالق نہیں ہے اسی طرح افعال متولدات کا کاسب بھی نہیں ہے جیسا اشعریہ۔

دوسرا حصہ: بندہ خالق اس لیے نہیں ہے کیونکہ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لیے نہیں ہے کیونکہ افعال متولدات جو بندے کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً "الم" اور "انکسار" وغیرہ ذات ضارب اور کاسر کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے یعنی مضروب اور مکسور کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا بندہ ان کا کاسب بھی نہیں ہے کیونکہ کسب کے لیے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اسی قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔ نیز بندہ اس کے عدم حصول پر قادر بھی نہیں ہے یعنی مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور مضروب میں درد پیدا نہ ہونے دے بخلاف اس کے اختیاری افعال کے، اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے مثلاً ضرب ہے کہ اس کو واقع نہ کرے۔

وَالْمَقْتُوْلُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهٖ اَيِ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهٖ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْاَجَلَ لَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ حَكَمَ بِآجَالِ الْعِبَادِ عَلٰى مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ وَبِاَنَّهٗ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْاَحَادِيْثِ الْوَارِدَةِ فِيْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيْدُ فِي الْعُمُرِ وَبِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ مَيِّتًا بِاَجَلِهٖ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّا وَّلَا عِقَابًا وَّلَا دِيَةً وَّلَا قِصَاصًا اِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِهٖ وَلَا بِكَسْبِهٖ۔

ترجمہ: اور مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے یعنی اس وقت میں جو اس کی موت کے لیے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض معتزلہ نے خیال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس (مقتول) پر اس کی اجل کو ختم کر دیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ کر دیا ہے اپنے علم کے مطابق بغیر تردد کے اور (فیصلہ کیا ہے اس طریقے پر) کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آئے گا اس سے ایک گھڑی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے۔ اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلے میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور (استدلال کیا ہے اس طریقے پر) اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا تو نہ قاتل (دنیا میں) مذمت کا اور (آخرت میں) سزا کا اور (قتل خطا میں) دیت کا اور (قتل عمد میں) قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لیے کہ مقتول کی موت نہ اس (قاتل) کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

قولہ والمقتول میت باجلہ الخ۔ ماتن نے فرمایا ہے کہ مقتول اپنے وقت پر مرتا ہے۔ "باجلہ" میں باء سببیہ کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی "بانقضاء مدة حیوته" کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت کے ختم ہونے کے سبب ہے یا باء ظرفیت کی ہے اس وقت تقدیر عبارت ہوگی "فی آخر مدة حیوته" کہ مقتول کی موت اس کی زندگی کا

الْمَعْلُوْلُ وَالْقَتْلُ فِعْلُ الْقَاتِلِ كَسْبًا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ خَلْقًا۔

ترجمہ: اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ طاعت نہیں کرے گا تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن وہ یہ بھی جانتے تھے کہ وہ اس طاعت کو کرے گا تو اس کی عمر ستر سال ہوگی پس اس زیادتی کی نسبت اس طاعت کی طرف کی گئی بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر اگر وہ (طاعت) نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے (استدلال کا جواب) یہ ہے کہ سزا اور تاوان کا وجوب قاتل پر تعبدی ہے اس کے منع عنہ کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس کے اس فعل کے کسب کی وجہ سے کہ جس کے پیچھے اللہ موت پیدا کر دیتے ہیں عادت جاری ہونے کے طریقے سے اس لیے کہ قتل باعتبار کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

قوله والجواب عن الاول الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی مذکورہ دلیلوں کا جواب دے رہے ہیں۔

دلیل نقلی کا جواب: یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا ہے وہ درست ہے مگر علم الٰہی میں سب کچھ پہلے سے موجود ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو ازل سے معلوم ہے کہ فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے مگر چونکہ اللہ کو یہ بات معلوم تھی کہ فلاں بندہ فلاں عبادت کرے گا اس لیے ہم اس کی عمر ستر سال مقرر کرتے ہیں اللہ نے پہلے سے حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھ دی ہے اس میں اگر مگر کا کوئی تعلق نہیں ہے کہ ہم چالیس سال مقرر کر دیتے ہیں۔ وہ اگر فلاں عبادت کرے گا تو پھر ہم اس کی عمر بڑھا دیں گے ایسا نہیں ہے۔ اسی وجہ سے حدیث میں عمر کی زیادتی کو عبادت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب: یہ ہے کہ قاتل پر سزا اور تاوان کا وجوب امر تعبدی ہے (تعبد یہ ہے کہ بندے کا آقا کے حکم کی اطاعت کرنا ہے) اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے بعد موت کا طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے ممنوع چیز کا ارتکاب کرنا جرم ہے اور وہ فعل قتل ہے اگرچہ قتل کا بندہ خالق نہیں ہے مگر کاسب ضرور ہے، جزا و سزا کا مدار کسب پر ہوتا ہے اس لیے کہ بندہ مذکورہ چیزوں کا مستحق بنا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ تَخْلِيْقًا وَّلَا اكْتِسَابًا وَمَبْنٰى هٰذَا عَلٰى اَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ وَالْاَكْثَرُوْنَ عَلٰى اَنَّهٗ عَدَمِيٌّ وَمَعْنٰى خَلْقِ الْمَوْتِ قَدَّرَهٗ۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے جو اللہ کی مخلوق ہے اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کسب کے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے باری تعالیٰ کے فرمان " خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ " کی دلیل کی وجہ سے اور اکثر (مشائخ) اس بات پر ہیں کہ موت عدمی ہے اور " خَلَقَ الْمَوْتَ " کا معنی قَدَّرَهٗ کے ہے۔

قوله والموت قائم الخ عبارت کی تشریح سے قبل یہ بات ذہن میں رکھیں کہ خلق کا تعلق موجودات سے ہوتا ہے اور جو

ہے اور دوسرا موت ہے اگر قتل نہ کیا جاتا تو دوسری اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔

اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجلیں ہیں: (۱) ایک اجل طبعی (۲) دوسری اجل اخترامی، ہاں انہوں نے کہا ہے کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو بیس سال ہے کیونکہ اس عمر میں کہ طبعی طور پر انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتی ہے۔ فطری حرارت اور رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہے کہ جس طرح گاڑی میں پٹرول اور چراغ میں تیل کام کرتا ہے، تو فطری حرارت و رطوبت کے زائل ہونے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب خود بخود بجھ جاتا ہے، اور دوسری اجل اخترامی ہے جو آفات اور امراض کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ میں تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کے سبب بجھ جاتا ہے، ایسے ہی نہ کہانی آفت یا بیماری آ کر سلسلہ حیات کو ختم کر دیتی ہے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا ایکسیڈنٹ ہو گیا یا کوئی دیوار گر گئی۔ ماتن نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اجل فقط ایک ہی ہے۔

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِأَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْحَيْوَانِ فَيَأْكُلُهُ وَذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلَالًا وَقَدْ يَكُوْنُ حَرَامًا وَهٰذَا اَوْلٰى مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَا يَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيْوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لیے کہ رزق نام ہے اس چیز کا کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے پس وہ اس کو کھائے کبھی یہ حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام ہوتا ہے یہ تفسیر اولیٰ ہے (رزق کی) اس تفسیر سے کہ رزق وہ چیز ہے کہ جس کو جاندار اپنی غذا بنائے کیونکہ (یہ تفسیر) اللہ کی طرف اضافت کے معنی سے خالی ہے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

قولہ والحرام رزق الخ یہاں سے ماتن ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اشاعرہ اس کے قائل ہیں اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ حرام رزق نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق صرف حلال پر ہوتا ہے۔ شارح نے "لان الرزق الخ" سے رزق کی دو تفسیریں بیان کی ہیں جو اشاعرہ نے ذکر کی ہیں:

(۱) رزق وہ چیز ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے اور حیوان اس کو کھائے، ایسی چیز حلال بھی ہوتی ہے اور حرام بھی۔

(۲) رزق وہ ہے کہ جس سے حیوان غذا حاصل کرے، شارح فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے دوسری تعریف میں نسبت نہیں کی گئی ہے جبکہ رزق کے مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے بالاتفاق۔

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَاْكُلُهُ الْمَالِكُ وَتَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ

ترجمہ: اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی طرف معتبر ہے رزق کے معنی میں۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں اور یہ کہ بندہ حرام کھانے پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو برا اختیار کرنے کی وجہ سے ہے۔

قولہ ومبنی ھذا الاختلاف الخ اس عبارت میں شارحؒ یہ بتا رہے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اس کی بنیاد تین مقدمات پر ہے، اول دو اتفاقی ہیں تیسرا مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں، معتزلہ اس کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے والجواب ان ذلک الخ سے تیسرے مقدمہ کا جواب دیا ہے۔

مقدمہ اولیٰ: رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں ہے۔

مقدمہ ثانیہ: بندہ حرام چیز کے کھانے پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا۔

مقدمہ ثالثہ: جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہوگا، یہ تیسرا مقدمہ مختلف فیہ ہے اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے، معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ حرام قبیح نہ ہو اور نہ ہی اس کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں (حرام چیز قبیح نہیں اور اس کا مرتکب مذمت و سزا کا مستحق نہیں) باطل ہیں لہٰذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔

جواب: والجواب ان ذلک الخ شارحؒ نے اس مقدمہ ثالثہ کا جواب دیا ہے کہ حرام کا مرتکب مذمت اور سزا کا مستحق اس لیے ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز و مشروع اسباب و ذرائع کو اپنے اختیار سے چھوڑ کر ناجائز اور غیر مشروع اسباب کو اپنایا ہے اور اس بات پر واضح دلائل ہیں کہ حرام بھی رزق ہے جیسا کہ صفوان بن امیہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ عمرو بن قرہ آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھے دف کے سوا کسی اور طریقے سے رزق نہیں ملے گا لہٰذا آپ مجھے ایسے گانوں کی اجازت دے دیں کہ جس میں فحش باتیں نہ ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تجھے اجازت نہیں دیتا۔ "کذبت ای عدو الله لقد رزقك الله طیبا فاخترت ما حرم الله علیك من رزقه مکان ما احل الله لك من حلاله" (رواہ ابن ماجہ) ترجمہ: اے اللہ کے دشمن تو جھوٹ بولتا ہے اللہ نے تو تیرے لیے حلال و پاکیزہ رزق پیدا کیا ہے لیکن تو نے حلال رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لیے حلال کیا تھا اس رزق کو اختیار کیا کہ جو اللہ نے تجھ پر حرام فرمایا تھا۔ اس حدیث میں "من رزقه" "ما حرم الله" میں "ما" کا بیان ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرام بھی رزق ہے کیونکہ نبی ﷺ نے حرام پر رزق کا اطلاق کیا ہے اور اس

سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے عمرو بن قرۃ کی اس وجہ سے مذمت کی اور ناراضگی کا اظہار فرمایا کہ اس نے حصول رزق کا جائز طریقہ چھوڑ کر ناجائز طریقہ اختیار کیا۔

وَكُلٌّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَلَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَا يَأْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهُ اَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ لِاَنَّ مَا قَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى غِذَاءً لِشَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَأْكُلَهُ وَيَمْتَنِعُ اَنْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ وَاَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ۔

ترجمہ: اور ہر فرد اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو ان دونوں سے غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے اور یہ بات متصور (یعنی ممکن) نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کا غیر اس کا رزق کھائے کیونکہ وہ چیز جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھائے اور بہرحال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے) تو ممتنع (محال) نہ ہوگا۔

قولہ وکل یستوفی رزق نفسہ الخ۔ ہر فرد اپنا رزق پورا حاصل کرے گا خواہ حلال ہو یا حرام ہو، حرام کو رزق کہا گیا اس لیے کہ غذا جس طرح حلال سے حاصل کی جاتی ہے اسی طرح حرام سے بھی حاصل کی جاتی ہے۔ شارحؒ نے "لحصول التغذی بهما جميعا" سے حرام کے رزق ہونے کی علت بیان کی ہے۔ اور شارحؒ نے فرمایا کہ یہ بات ممکن بھی نہیں ہے کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے اور نہ ہی یہ بات ممکن ہے کہ ایک انسان کا رزق دوسرا آدمی کھائے۔

شارحؒ نے "و اما بمعنى الملك فلا يمتنع" سے معتزلہ پر طنز کرتے ہوئے کہا ہے کہ رزق کی تفسیر "مملوك ياكله المالك" سے کرنا غلط ہے اس لیے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرا آدمی کھا لیتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ رزق کو دوسرے نے کھایا ہے حالانکہ کسی دوسرے کے رزق کو کھانا ممتنع اور محال ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ بِمَعْنٰى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْهِدَايَةِ لِاَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ وَفِي التَّقْيِيْدِ بِالْمَشِيْئَةِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بَيَانَ طَرِيْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهُ عَامٌّ فِيْ حَقِّ الْكُلِّ وَلَا الْاِضْلَالُ عِبَارَةً عَنْ وِجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِيَتِهِ ضَالًّا اِذْ لَا مَعْنٰى لِتَعْلِيْقِ ذٰلِكَ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں گمراہ کر دیتے ہیں اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتے ہیں (اضلال) خلق ضلالت اور (ہدایت) خلق اہتداء کے معنی میں ہے اس لیے کہ وہی (اللہ تعالیٰ) تنہا خالق ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اس لیے کہ وہ (راہ حق کا بیان کرنا) سب کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال عبارت بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اس لیے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔

قوله و الله تعالی یضل من یشاء الخ ماقبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کے خالق اللہ تعالی ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ہدایت اور ضلالت کے خالق بھی اللہ تعالی ہیں کیونکہ خالق صرف اللہ تعالی ہیں اس کے سوا کوئی نہیں، لہذا خالق ہدایت وخالق ضلالت بھی وہی ہے۔ ہدایت اور اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں:

اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی ہے خلق طاعت وخلق اہتداء کہ بندے کے اندر ہدایت پیدا کرنا اور وہ راست پر چلتا ہے اور اضلال کا معنی ہے خلق معصیت وضلالت کہ بندے کے اندر معصیت اور گمراہی پیدا کرنا یعنی اللہ تعالی جس کے اندر چاہتے ہیں طاعت پیدا فرمادیتے ہیں اور جس کے اندر چاہتے ہیں گمراہی اور معصیت پیدا فرمادیتے ہیں اس لئے کہ خالقیت ہر شئ کی ذات باری تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے راہ حق کو بیان کرنا اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اس کا نام ضال رکھنا ہے اس لئے کہ اگر طاعت اور معصیت کے خالق اللہ تعالی ہوتے تو پھر بندہ مستحق ثواب وعقاب نہ ہوتا کیونکہ طاعت و معصیت اللہ تعالی کے خلق سے موجود ہوتی بندے کی قدرت واختیار سے نہیں اور استحقاق ثواب وعقاب کا مدار بندہ کی قدرت اور اختیار پر ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کا قول یا اللہ کا فرمان "إِنَّ اللّٰهَ يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ" میں ہدایت اور ضلال کو مشیت الہی پر معلق کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔ قرآن کریم میں جگہ جگہ "یا ایها الناس" کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہ حق بیان فرمایا۔ اسی طرح فرمان باری تعالی "وَاللّٰهُ يَدْعُوْا إِلٰى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ" کے اندر دعوت بمعنی راہ حق بیان کرنے کو عام رکھنے میں اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔

اسی طرح ضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنی "وجدان العبد ضالاً" یعنی بندہ کو ضال پانا یہ بنتا نہیں ہے اور نہ ہی تسمیة العبد ضالاً یعنی بندے کا نام ضال رکھنا ہے کیونکہ وجدان کا معنی علم ہے اور اللہ تعالی کو ہر چیز کا علم ہے چاہے یہ نہ چاہے۔ البتہ اضلال بمعنی وجدان العبد ضالاً کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنی ہے۔ اسی طرح تسمیہ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔

ثُمَّ لَا تُضَافُ الْهِدَايَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيْقِ التَّسَبُّبِ كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْقُرْاٰنِ وَقَدْ يُسْنَدُ الْإِضْلَالُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْأَصْنَامِ۔

ترجمہ: نیز اس کی ہدایت کی اضافت کردی جاتی ہے نبی کی طرف مجازاً سبب ہونے کی وجہ سے جیسا کہ قرآن کی طرف نسبت کی جاتی ہے اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجازاً کردی جاتی ہے جیسا کہ (مجازاً اضلال کی) نسبت بتوں کی طرف کردی جاتی ہے۔

قولہ نعم قد تضاف الهداية الخ: یہ عبارت معتزلہ کی طرف سے اٹھائے گئے ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جب ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء ہے اور ضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ہے اور تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت نبی کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے "وانك لتهدي الى صراط مستقيم" میں اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے "ولاضلنهم" میں جب یہ باطل ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء اور ضلال کا معنیٰ خلق ضلالت و معصیت تو ہدایت کا معنیٰ دلالت کا بیان کرنا اور اضلال کا معنیٰ وجدان العبد ضالا اور تسمیتہ ضالا صحیح ہوگا۔

جواب: ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجازاً ہے کیوں کہ مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے، نبی بھی بندوں کے ہدایت پانے کا ایک سبب ہے اور شیطان بھی گمراہی کا ایک سبب ہے جیسے "إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ" میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف مجازاً کی گئی ہے اور "رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ" میں اضلال کی نسبت اصنام (بتوں) کی طرف مجازاً کی گئی ہے اسی طرح ایمان کی زیادتی جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے اس کی نسبت آیات قرآنی کی طرف کی گئی ہے جیسے "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا" میں ہے۔

ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ الْمَشَايِخِ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَمِثْلُ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ مَعَ اَنَّهٗ بَيَّنَ الطَّرِيْقَ وَدَعَاهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ۔

ترجمہ: پھر جو مشائخ کے کلام میں ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے اور "هداه الله فلم يهتد" جیسی مثالوں میں دلالت اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان "انك لا تهدي من احببت" اور آپ علیہ السلام کے فرمان "اللهم اهد قومي" کی وجہ سے باوجود اس کے کہ آپ راہ حق بیان کر چکے تھے اور ہدایت پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔

قولہ ثم المذكور في كلام المشائخ الخ: ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے مختلف اقوال ہیں۔

شارح نے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے "ثم المذكور في كلام المشائخ" کے عنوان کے تحت

ذکر کیا ہے اور ہر ایک کا ایک قول کتب تفسیر سے "والمشہور" کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے جس کا ذکر آگے آنے والی عبارت میں ہے۔

مذکورہ عبارت میں شارح نے ہدایت کا ایک معنی (عند الاشاعرہ) ذکر کیا ہے اس پر معتزلہ کی جانب سے کئے گئے اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے جواب کی عبارت "وقعل هداه اللّٰه فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء" ہے اور ہدایت کا ایک معنی (عند المعتزلة) بھی بیان کیا ہے اور اس کی تردید بھی ذکر کی ہے۔

عند الاشاعرہ اشاعرہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے خلق اہتداء اس پر معتزلہ کی جانب سے اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر ہدایت کا معنی خلق اہتداء ہو تو پھر ہدایت سے اہتداء کا تخلف نہ ہونا چاہئے یعنی یہ نہ ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ ہدایت دیں یعنی خلق اہتداء فرمائیں مگر اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہو حالانکہ ایسا ہوا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "هداه اللّٰه فلم يهتد" یعنی اللہ نے اس کو ہدایت دی مگر اس کو اہتداء یعنی ہدایت حاصل نہ ہوئی۔ اسی طرح قرآن پاک میں ہے "وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى" کہ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی یعنی ہدایت دی مگر ہدایت حاصل نہ ہوئی تو ہدایت سے اہتداء کا تخلف ہے اور یہ جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق اہتداء نہیں ہے بلکہ راہ حق کو بیان کرنا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مجاز مرسل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ رِزْقًا" یہاں رزق جو کہ مسبب ہے بول کر اس کا سبب "الدلالة والدعوة الى الاهتداء" مراد لیا گیا ہے۔ یعنی ہدایت کی طرف راہنمائی کرنا اور دعوت دینا ہے اس قسم کا مجاز قرآن میں شائع و ذائع ہے۔

عند المعتزلة: معتزلہ نے ہدایت کا معنی بیان کیا ہے "راہ حق کا بیان کرنا" شارح نے اس کی دو طرح سے تردید کی ہے (۱) اگر ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہو جو کہ نبی علیہ السلام کا فرض منصبی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ آپ سے اس کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "انك لا تهدى من احببت" تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا نہیں ہے۔

اگر ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا ہوتا تو پھر نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے اپنی قوم کیلئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے کیونکہ راہ حق کا بیان کرنا آپ علیہ السلام کے ذریعے حاصل تھا۔ اور آپ علیہ السلام راہ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ دعا یہ ہے "اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون" اس کے باوجود ہدایت کی دعا کرنا تحصیل حاصل ہے اور یہ درست نہیں تو معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق بیان کرنا نہیں ہے بلکہ خلق اہتداء ہی درست ہے۔

وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ

يُوصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُولُ وَالْاِهْتِدَاءُ أَوْ لَمْ يَحْصُلْ۔

ترجمہ: مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی رہنمائی ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، اور ہمارے نزدیک ایسے راستے کی رہنمائی کرنا ہے جو مطلوب تک پہنچادے خواہ پہنچنا اور اہتداء حاصل ہو یا نہ ہو۔

قولہ والمشهور ان الهداية الخ۔ یہاں سے شارحؒ نے ہدایت کے معنی کے بارے میں ہر ایک (اشاعرہ و معتزلہ) کا ایک ایک قول کتب تفسیر سے "والمشهور" کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے مفسرین نے ہدایت کا مشہور قول "هدى للمتقين" کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنی ہے "الدلالة الموصلة الى المطلوب" مراد اس سے ایصال بالفعل ہے یعنی وصول و حصول ضروری ہے اور اشاعرہ کے ہاں (ہمارے نزدیک) ہدایت کا معنی ہے "الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب" یعنی ایسے راستے کی رہنمائی کرنا جو مقصود تک پہنچادے، خواہ مطلوب تک پہنچنا حاصل ہو یا نہ ہو۔

وَمَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالَى وَإِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَا كَانَ لَهُ امْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرٍ فِي الْهِدَايَةِ وَإِفَاضَةِ أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكَوْنِهَا أَدَاءً لِلْوَاجِبِ وَلَمَا كَانَ امْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللّٰهُ تَعَالَى إِذْ فَعَلَ بِكُلٍّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْدُورِهِ مِنَ الْأَصْلَحِ لَهُ وَلَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالْبَسْطِ فِي الْخِصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًى لِأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْهُ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَهُ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ تَعَالَى تَرْكُهَا وَلَمَا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللّٰهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ إِذْ قَدْ أَتَى بِالْوَاجِبِ۔

ترجمہ: اور جو چیز بندے کیلئے بہتر ہو وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ وہ (اللہ تعالیٰ) پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے دنیا اور آخرت میں معذب ہے اور ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور (بندوں پر) احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ یہ سب ان کاموں سے واجب کی ادائیگی ہوتا اور نبی (علیہ السلام) پر اس کا احسان اس احسان سے جو ابو جہل پر ہے زیادہ نہ ہوتا اس (ابو جہل) پر خدا کی لعنت ہو۔ اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ اپنے مقدور بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں اصلح تھا اور (گناہوں سے) بچاؤ کا سوال اور (اطاعت کی) توفیق کا سوال اور شدت دور کرنے کا سوال سرسبزی اور خوشحالی کی فراخی کا سوال کرنے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا وہ ان کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی بندوں کی مصلحتوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ واجب ادا کر چکا ہے۔

قولہ وما هو الاصلح للعبد الخ یہ مسئلہ خلافی ہے کہ جو اصلح للعبد (جو چیز بندے کے حق میں انفع و اصلح

لازم آئے گا جو کہ تمہارے ہاں باطل ہے تو جب اللہ کی قدرت میں اصلح للعبد باقی نہ رہیگا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا اصلح للعبد کا اللہ پر واجب ہونا باطل ہے۔

وَلَعَمْرِيْ إِنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْأَصْلِ أَعْنِيْ وُجُوْبَ الْأَصْلَحِ بَلْ أَكْثَرَ أُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يَخْفٰى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصٰى وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظْرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلٰهِيَّةِ وَرُسُوْخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ طِبَاعِهِمْ وَغَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِيْ ذٰلِكَ أَنَّ تَرْكَ الْأَصْلَحِ يَكُوْنُ بُخْلًا وَسَفَهًا وَجَوَابُهُ أَنَّ مَنْعَ مَا يَكُوْنُ حَقَّ الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرَمُهُ وَحِكْمَتُهُ وَعِلْمُهُ بِالْعَوَاقِبِ يَكُوْنُ مَحْضَ عَدْلٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ لَيْتَ شِعْرِيْ مَا مَعْنٰى وُجُوْبِ الشَّيْءِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى إِذْ لَيْسَ مَعْنَاهُ اسْتِحْقَاقَ تَارِكِهِ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لُزُوْمَ صُدُوْرِهِ عَنْهُ بِحَيْثُ لَا يَتَمَكَّنُ مِنَ التَّرْكِ بِنَاءً عَلَى اسْتِلْزَامِهِ مُحَالًا مِنْ سَفَهٍ أَوْ جَهْلٍ أَوْ عَبَثٍ أَوْ بُخْلٍ أَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِأَنَّهُ رَفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِيَارِ وَمَيْلٌ إِلَى الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ۔

ترجمہ اور میری زندگی کی قسم! اس اصل کے مفاسد، میں مراد لیتا ہوں اصلح کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے (مفاسد) زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے سے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ ان (معتزلہ) کی نظروں کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے ہے معارف الٰہیہ میں۔ اور غیب کو شاہد پر قیاس کرنے کے راسخ ہونے کی وجہ سے ان کی طبیعتوں میں۔ اور اس مسئلہ میں ان کا آخری استدلال یہ ہے کہ بہتر چیز کا چھوڑنا بخل ہوگا یا سفاہت (بخل)۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو روکنے والے کا حق ہے، حالانکہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہے اس (اللہ تعالیٰ) کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور کاموں کے انجام سے واقف ہونا محض عدل اور حکمت ہے اور پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم وعقاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس (اللہ تعالیٰ) سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو، بناء کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑ دینا ہے اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی طرف کہ جس کا عیب دار ہونا (کانا ہونا) ظاہر ہے۔

قولہ ولعمری ان مفاسد هذا الاصل الخ اس عبارت کے تین حصے ہیں۔ (۱) پہلا حصہ **فی طباعهم** تک ہے اس حصے میں شارح نے معتزلہ کے اصول کے مفاسد کی خرابیاں بیان کی ہیں۔ (۲) دوسرا حصہ **وغاية تشبثهم** سے **محض عدل وحكمة** تک ہے اس حصے میں شارح نے اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل اور اس کے جواب کا ذکر کیا ہے۔ (۳) تیسرا حصہ **لیت شعری** سے آخر تک ہے اس حصے میں شارح نے وجوب کے دو معنی ذکر کر کے اللہ پر اس کے اطلاق کو ممنوع قرار دیا ہے۔

پہلا حصہ: لعمری الخ لام اور عین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ ہے بمعنی حیاۃ و زندگی، یہ مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے "لعمری مقسم بہ" کہ میری زندگی کی قسم۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا صرف مسئلہ نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں معتزلہ سے غلطیاں اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ ایک تو ان کو اللہ کی ذات و صفات کی معرفت حاصل نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ طبیعتوں اور ذہنوں میں غیب یعنی ذات باری کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہو چکا ہے۔

دوسرا حصہ: اللہ پر اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اصلح للعبد دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ کے علم میں ہوگا کہ فلاں چیز بندے کیلئے نافع ہے، یا علم نہ ہوگا، اول صورت میں بندے کو اصلح و انفع چیز نہ دینا بخل ہوگا۔ دوسری صورت میں جہل ہوگا اللہ ان دونوں سے یعنی بخل و جہل سے پاک ہیں۔ لہٰذا اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو پھر ایسی چیز کا عطا نہ کرنا جو بندے کا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہوگا۔

تیسرا حصہ: لیت شعری میں شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ کاش کہ مجھے معلوم ہو جاتا کہ اللہ پر کسی شی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے یعنی یہ استفہام انکاری ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ (۱) یا تو وجوب کا یہ معنی ہے کہ اس کا تارک مستحق ذم اور عقاب ہو اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ مذمت اور عقاب سے پاک ہیں جس پر طرفین کا اتفاق ہے نیز یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے جبکہ اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف بھی نہیں۔ (۲) یا وجوب کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح اور انفع کا صدور اس طرح لازم ہے کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر ہی نہ ہیں۔ یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب ہو یعنی فاعل بے اختیار ہو، اس صورت میں اختیار کے قاعدہ کا چھوڑنا لازم آئے گا اور یہ فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا اور باطل ہونا ظاہر ہے جبکہ اہل حق کے ہاں اللہ فاعل مختار ہیں۔

> وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ خَصَّ الْبَعْضَ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُرِيْدُ اللّٰهُ تَعَالٰى تَعْذِيْبَهٗ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْعِيْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَيُرِيْدُهٗ وَهٰذَا اَوْلٰى مِمَّا وَقَعَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلٰى اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِيْمِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِيْهِ اَكْثَرُ وَعَلٰى اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ كُفَّارٌ وَعُصَاةٌ فَالتَّعْذِيْبُ بِالذِّكْرِ اَجْدَرُ وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهٖ وَعَنْ دِيْنِهٖ وَعَنْ نَبِيِّهٖ قَالَ السَّيِّدُ اَبُوْ شُجَاعٍ اِنَّ لِلصِّبْيَانِ

سُؤالُ وَكَذَا لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ۔

ترجمہ: اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے (ثابت ہے) (مومنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اس لئے کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کریں گے تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا اور اہل طاعت کو قبر میں نعمت دینا اس چیز کے ساتھ کہ جس کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور اس کا ارادہ رکھتے ہیں اور یہ (عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کرنا) اولیٰ ہے اس طریقے سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفاء کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو اس (عذاب قبر) کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں۔ اور اس پر بناء کرتے ہوئے کہ عام اہل قبور کفار اور عصاۃ ہیں۔ پس تعذیب کا ذکر کرنا زیادہ لائق ہے اور منکر نکیر کا سوال (ثابت ہے) اور وہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے وہ دونوں بندے سے اس کے رب کے متعلق اور اس کے دین کے متعلق اور اس کے نبی کے متعلق سوال کریں گے۔ کہا سید ابو الشجاع نے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اسی طرح انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا بعض کے نزدیک۔

قولہ: وعذاب القبر للکافرین الخ: اس عبارت میں تین مسائل کا ذکر ہے (۱) عذاب قبر (۲) نعیم قبر (۳) منکر و نکیر کا سوال کرنا ان کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے۔

تمہید: عالم آخرت کے دو حصے ہیں (۱) انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم برزخ کہا جاتا ہے (۲) قیامت کے آنے سے لیکر ابد الآباد تک اس حصے کو شریعت کی اصطلاح میں عالم حشر کہا جاتا ہے۔ نیز قبر اس گڑھے کا نام نہیں ہے کہ جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد عالم برزخ ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔ نیز پوری جزاء اور سزا و حساب کتاب تو قیامت کے آنے سے شروع ہوگا مگر کچھ حصہ جزاء اور سزا کا یعنی عالم برزخ سے شروع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ اولیٰ: عذاب القبر مبتدا ہے آگے اس کی خبر ثابت آرہی ہے عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو انسان کے مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا، چاہے میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلا دیا گیا ہو یا درندہ کھا لیا گیا ہو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو، ماتن نے فرمایا ہے کہ عذاب قبر کفار کیلئے اور بعض گناہگار مومنین کیلئے ثابت ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے بعض مومنین کی تخصیص فرمائی ہے اس لیے کہ بعض مومنین ایسے بھی ہوں گے کہ گناہگار ہونے کے باوجود ان کو عذاب قبر نہ ہوگا مثلاً شہداء وغیرہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں "قل ہو اللہ احد" پڑھا کرے گا اور اس بیماری میں مر گیا تو وہ قبر کے عذاب سے محفوظ ہوگا قیامت کے دن فرشتے اس کو اپنے ہاتھ سے اٹھا کر پل صراط پار کر کے جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے تو بعض گناہگار مومنین کو عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: نعیم قبر۔

جو لوگ اہل اطاعت ہوں گے ان کو اللہ تعالیٰ جو راحتیں اور نعمتیں دینا چاہیں گے وہ ملیں گی۔ "وھذا اولیٰ مما وقع" سے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے بہت اچھا کیا کہ عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ شریعت کا مزاج ترغیب و ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنا ہے ورنہ اگر عذاب قبر پر اکتفاء کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ شاید اہل اطاعت کو عالم برزخ میں نعمتیں نہ ملیں۔ نیز شارح فرماتے ہیں کہ علم کلام کی عام کتابوں میں فقط عذاب قبر کا ذکر ہے، نعیم قبر کا ذکر نہیں ہے ان لوگوں نے دو وجہیں بیان کی ہیں (۱) وعید کے سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص بکثرت ہیں کیونکہ دعوت اور زجر میں وعید بنسبت وعدہ کے زیادہ موثر ہے (۲) زیادہ تر اہل کفار اور فساق ہیں اس لیے عذاب کا ذکر کرنا مناسب ہے۔

تیسرا مسئلہ: منکر نکیر کا سوال کرنا۔

منکر باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور نکیر فعیل کے وزن پر ہے اور مفعول کے معنی میں ہے دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہیں ان کو منکر نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ وہ پیدائش اور بناوٹ میں کسی انسان اور جانوروں کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے پہچانے نہ جاسکیں گے، علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کہتے ہیں کہ کفار اور فساق کیلئے منکر نکیر دو فرشتے ہیں اور مومنین کیلئے مبشر اور بشیر دو فرشتے ہیں، بہر حال یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر سوال کرتے ہیں کہ "مَنْ رَبُّكَ" "مَا دِيْنُكَ" "مَنْ نَبِيُّكَ" علماء حنفیہ میں سے سید شریف نے کہا ہے کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا، علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائے گی اور جواب دینے کا ان کو الہام کر دیا جائے گا، بہر حال صحیح یہ ہے کہ نہ بچوں سے سوال ہوگا اور نہ ہی انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا کیونکہ روایت صحیحہ سے ثابت ہے کہ امت کے بعض شہداء سے سوال نہ ہوگا تو ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا بعض روایات میں آیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے سوال ہوگا تو ممکن ہے کہ ان کی امت کے بارے میں سوال ہو، یہ ایک قسم کا اعزاز ہے۔

ثَابِتٌ كُلٌّ مِنْ هٰذِهِ الْأُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ لِأَنَّهَا أُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ عَلٰى مَا نَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نَارًا وَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِيْ عَذَابِ الْقَبْرِ إِذَا قِيْلَ لَهُ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِيْنُكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ فَيَقُوْلُ رَبِّيَ اللّٰهُ وَدِيْنِيَ الْإِسْلَامُ وَنَبِيِّيْ مُحَمَّدٌ ﷺ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِيْرُ إِلٰى اٰخِرِ الْحَدِيْثِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ۔

ترجمہ: ثابت ہیں (مذکورہ) تمام امور دلائل نقلیہ سے اس لیے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے کہ جن پر نصوص ناطق ہیں، فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ "وہ آگ ہے کہ جس میں وہ (آل فرعون) صبح و شام پیش کیے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی فرشتوں کو حکم دیں گے کہ داخل کرو آل فرعون کو سخت عذاب میں" اور باری تعالیٰ نے فرمایا "کہ قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے غرق کیے گئے پھر آگ میں داخل کیے گئے" فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ "بچو تم پیشاب سے اس لیے کہ عموماً قبر کا عذاب اسی کی وجہ سے ہوتا ہے" اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ "اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ قول ثابت کی وجہ سے ثابت رکھتے ہیں" (یہ آیت) عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جس وقت اس (مردے) کو کہا جائے گا تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو وہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد ہیں اور فرمایا نبی نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلی آنکھوں والے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

قولہ ثابت کل من هذه الامور الخ۔ "ثابت" تینوں کی اکٹھی خبر ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام امور دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں یعنی قرآن اور احادیث مبارکہ سے ثابت ہیں۔ شارح دلیل عقلی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ امور ممکنہ ہیں مخبر صادق ان کے بارے میں خبر دے رہا ہے لہٰذا اس پر ایمان لانا ضروری ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو امر ممکن کہ جس کی خبر مخبر صادق دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا ضروری اور واجب ہے اور اگر امر محال کے متعلق نقل وارد ہو تو پھر اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ "**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى، يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ**" وغیرہ۔

شارح آگے حالات قبر پر تین آیات اور تین احادیث مبارکہ پیش کر رہے ہیں:

آیت نمبر ۱: **اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔**

یہ آیت آل فرعون کے بارے میں اتری ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ "ویوم تقوم الساعۃ" کا عطف "غدوًا وعشیًا" پر ہے، عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا تقاضا کرتا ہے تو آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوگا کہ قیامت سے قبل یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون پر پیش کی جاتی ہے اور قیامت کے دن فرشتوں کو کہا جائے گا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو تو یہ عالم برزخ کا حال ہوا۔

آیت نمبر ۲: **اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا** (سورہ نوح پارہ ۲۹ رکوع ۱۰) وجہ استدلال یہ ہے کہ "فادخلوا" میں جو فاء ہے یہ تعقیب بلا مہلت کیلئے آتا ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے بعد (فوراً) بعد

ہے اس آیت کا معنی یہ ہوگا کہ قوم نوح پانی میں غرق کیے ہونے کے فوراً بعد آگ میں داخل کر دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ابھی وہ عالم برزخ میں ہے۔ لہٰذا عالم برزخ میں عذاب کا ہونا ثابت ہے۔

حدیث نمبر (۱): "استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه" اس حدیث کا شان ورود یہ ہے کہ آپ علیہ السلام ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے تھے کہ وہ صحابی قبر کے عذاب میں مبتلا کیے گئے، آپ علیہ السلام نے ان کی بیوی سے ان کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو ان کی بیوی نے بتایا کہ بکریاں چراتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں بچتے تھے تو اس موقع پر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً قبر کا عذاب پیشاب سے نہ بچنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تو اس حدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے۔

آیت نمبر (۲): "یُثَبِّتُ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ" کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو مضبوط بات سے مضبوط کرتا ہے۔ دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی دشمن دنیا کی زندگی سے لے کر آخرت یعنی محشر تک کلمہ طیبہ کی بدولت ثابت قدم رہیں گے۔ دنیا میں کیسی ہی آفات ہوں اور کڑا امتحان ہو اور قبر میں منکر ونکیر کے سوال کا جواب ہو، آخرت کا ہولناک منظر ہو ہر موقع پر یہ کلمہ توحید استقامت کا ذریعہ بنے گا۔ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوال قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہے تو میں ذکر کرنے عام مراد لیا گیا ہے۔ بہرحال مومن سے کہا جائے گا کہ "مَنْ رَّبُّكَ" تیرا رب کون ہے، "وَمَا دِيْنُكَ" تیرا دین کیا ہے، "وَمَنْ نَّبِيُّكَ" تیرا نبی کون ہے؟ تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

حدیث نمبر (۳): "وقال عليه السلام اذا قُبِرَ الميّت اتاه ملكان" یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث ترمذی، مشکوٰۃ صفحہ ۲۵ میں موجود ہے، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو دو فرشتے اس کے پاس آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں یہ حلیہ زیادہ ہولناکی کا باعث ہے ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔

حدیث نمبر (۴): آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ "القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران" (رواه الترمذی عن ابی سعید) کہ قبر یا تو جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ یہ حدیث ظاہر پر محمول ہے، محققین کے ہاں، اس لیے کہ بعض دفعہ صلحاء کی قبروں پر ریحان اور یاسمین (خوشبوؤں) کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیر صلحاء کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

> **وَبِالْجُمْلَةِ الْأَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَفِيْ كَثِيْرٍ مِنْ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى وَإِنْ لَّمْ يَبْلُغْ آحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ**

ترجمہ: اور حاصل کلام احادیث اس مضمون کے بارے میں اور اکثر آخرت کے احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہنچے۔

قولہ و بالجملة الاحادیث الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ احوال قبر اور اکثر احوال آخرت کا ثبوت جیسا کہ بعث، حساب، پل صراط، شفاعت وغیرہ اگرچہ تواتر لفظی سے نہیں تاہم تواتر معنوی سے ضرور ثابت ہے۔

تواتر لفظی وہ ہوتا ہے کہ بعینہ الفاظ منقول ہوں جیسا کہ قرآن منقول بلفظہ ہے اور روات کے درمیان متفق علیہ ہے۔ تواتر معنوی وہ ہے کہ الفاظ مختلف ہوں اور ہر لفظ بغیر تواتر کے آحاد کے طریقے سے مروی ہو لیکن تمام مختلف الفاظ جو کہ مروی ہیں ان کا معنی مشترک یعنی ایک ہی ہو، تو تواتر معنوی بھی تواتر لفظی کی طرح حجت ہے۔ یہاں قبر کے الفاظ جو مختلف راویوں سے خبر آحاد کے طریقے پر مروی ہیں، مختلف ہیں مگر سب مختلف الفاظ کا معنی ایک ہی ہے۔ اور عذاب قبر اور منکر و نکیر کے سوال و جواب کے بارے میں احادیث صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہیں ان میں سے عمر بن الخطابؓ، عثمان بن عفانؓ، انس بن مالکؓ، براء بن عازبؓ، تمیم داریؓ، ثوبانؓ، جابر بن عبداللہؓ، حذیفہؓ، عبادہ بن الصامتؓ، عبدالرحمن رواحہؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عمرو بن العاصؓ، معاذ بن جبلؓ، ابو امامہؓ، ابو الدرداءؓ، ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ ہیں پھر ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے۔

وَاَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِاَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَا حَيٰوةَ لَهٗ وَلَا اِدْرَاكَ فَتَعْذِيْبُهٗ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْ فِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَ مَا يُدْرِكُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْ لَذَّةَ التَّنْعِيْمِ وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِهٖ وَلَا اَنْ يَّتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ اَوْ يُرٰى اَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْغَرِيْقَ فِي الْمَاءِ وَالْمَاْكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوْبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَاِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اس لیے کہ میت بے جان ہے اس میں کوئی زندگی نہیں اور نہ ادراک ہے پس اس کو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک قسم کی حیات کی اتنی مقدار پیدا کردے (جس کی وجہ سے وہ میت) عذاب کے درد کا یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس پر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک کہ جو پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھا لیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہو اور جس کو فضاء میں سولی دی گئی ہو (اس کو) عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

قولہ وانکر عذاب القبر بعض المعتزلة الخ۔ معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اور نعیم قبر کا انکار کیا ہے اس سلسلے

میں شارحؒ نے معتزلہ اور روافض کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ تجزؔ "ولا ان یتحرک و یضطرب الخ" سے معتزلہ کے شبہ کا جواب دیا ہے۔

دلیل: میت بے جان اور بے حس ہے اس میں نہ حیات ہے، نہ شعور، نہ علم، نہ ادراک۔ کیونکہ علم و ادراک ذی حیات کا خاصہ ہے۔ میت میں جب حیات، علم، ادراک وغیرہ نہیں تو پھر تکلیف و الم و راحت و لذت کا ادراک کیسے کرے گا تو تعذیب و تنعیم محال ہے اور جو آیات اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں وہ مؤول ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام اجزاء میں یا اس کے بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا کر دیں کہ جس سے وہ میت عذاب کا درد یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کر سکے اور اس کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو اس کے جسم میں لوٹا دیں کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کیلئے ضروری ہے نہ کہ خاص قسم کی حیات کیلئے، ورنہ حشر سے قبل ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ بہر حال اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا جسم کے ساتھ جسم سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے تعلق قائم رکھے کہ جس سے ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں حاصل ہو جائے کہ وہ میت تکلیف یا راحت وغیرہ کا ادراک کر سکے، یہ خاص قسم کی حیات حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ شہداء کے بارے میں فرمان باری تعالیٰ ہے "بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ" یہاں خاص قسم کی حیات مراد ہے۔

شبہ: منکرین عذاب وغیرہ (معتزلہ اور روافض وغیرہ) کی طرف سے یہ شبہ ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا، مرنے کے بعد پانی میں رہا تو اب اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ پانی آگ کو بجھا دیتا ہے اسی طرح جس کو کسی جانور نے کھا لیا ہو اس پر بھی آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جاتا ہے، اسی طرح جس شخص کو سولی پر لٹکا دیا گیا اگر اس کو عذاب ہوتا تو پھر یہ جسم لٹکا ہوا حرکت کرتا اور تڑپتا اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا حالانکہ مذکورہ باتوں میں سے ہم کچھ بھی دیکھ نہیں پاتے۔

جواب: ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا اس چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے جیسے آسیب زدہ آدمی جن کو دیکھتا ہے ہم نہیں دیکھ پاتے، جبرائیل علیہ السلام نبی علیہ السلام کے پاس آتے تھے اور کلام کرتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے۔ صاحب سکتہ زندہ ہوتا ہے مگر ہم اس کی حیات کا ادراک نہیں کر سکتے، تو یہاں بھی ایک خاص قسم کی حیات کے متحقق ہونے کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ وہ حرکت بھی کرے اور تڑپے بھی سہی اور اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دکھائی دے۔ لہذا جس کو کسی درندے نے کھا لیا ہو وہ اس کے پیٹ میں ہو یا دریا میں غرق ہو چکا ہو یا سولی پر لٹکا دیا گیا ہو تو اس کو وہیں عذاب ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عذاب برزخی ہے اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کر سکیں کیونکہ اس کے ادراک کیلئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں۔

وَمَنْ تَأَمَّلَ فِيْ عَجَائِبِ مُلْكِهِ وَمَلَكُوْتِهِ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهِ وَجَبَرُوْتِهِ لَمْ يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ ۔

ترجمہ: اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور اس کی سلطنت اور اس کی اثر کی قدرت اور اس کی عظمت کے عجائبات میں تو وہ ان مثالوں کو بعید نہیں سمجھے گا چہ جائیکہ محال جانے۔

قولہ و من تامل فی عجائب الخ: ملک وہ عالم ہے جو محسوس اور مشاہد ہے اور ملکوت وہ ملک عظیم ہے اس میں واؤ اور تا مبالغہ کیلئے ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک عالم سفلی کا نام ہے اور ملکوت عالم علوی کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ملک محسوسات میں سے ہے جیسے آسمان، حیوانات وغیرہ اور ملکوت ماغاب عن الحس کا نام ہے جیسا کہ ملائکہ، روح، جنات وغیرہ۔ اور جبروت جبر سے ہے بمعنی عظمت، شارح فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت وعظمت میں غور کرے گا تو وہ ان مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو دور کی بات ہے

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ اَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِّيَّةِ الْحَشْرِ وَتَفْصِيْلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِاُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَدَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُوْنُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِّيَّةِ كُلٍّ مِنْهَا تَحْقِيْقًا وَتَاكِيْدًا وَاعْتِنَاءً بِشَانِهٖ فَقَالَ

ترجمہ: (اے مخاطب) تو جان لے کہ جب قبر کے احوال ان احوال میں سے ہیں کہ جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے (ماتن نے) ان کو الگ بیان کیا پھر (ماتن) مشغول ہوگئے حشر کے حق ہونے کے بیان کرنے میں اور ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور سب کی دلیل یہ ہے کہ وہ امور ممکنہ ہیں کہ جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور سنت اس کے بارے میں ناطق ہیں۔ تو یہ (تمام امور) ثابت ہوں گے اور (ماتن نے) صراحت فرمائی ہے ان (احوال آخرت) میں سے ہر ایک کے حق ہونے کی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور اہمیت شان کی وجہ سے۔ پس کہا۔

قولہ و اعلم انہ لما کان احوال القبر الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ احوال قبر (جو احوال برزخی ہیں) امور دنیا اور امور آخرت کے درمیان کا حصہ ہیں، اس لیے ماتن نے ان کو علیحدہ ذکر کیا ہے اس کے بعد حشر کے حق ہونے میں اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوگئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً بعث، وزن، کتاب، سوال، حوض، پل صراط، جنت، جہنم۔ اور ان سب کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ امور، امور ممکنہ ہیں اور ممکن کی جب مخبر صادق نے خبر دی تو پھر اس پر ایمان لانا ضروری ہو جاتا ہے، نیز کتاب وسنت سے ان کے احوال معلوم ہیں لہٰذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ ماتن نے آخرت کے احوال بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر بیان کرتے ہوئے اپنایا ہے یعنی سب کی خبر "ثابت" بعد میں بیان کی ہے یہاں (احوال آخرت میں) ہر ایک کے ساتھ ساتھ خبر بھی بیان کی ہے مثلاً یوں کہا "اَلْبَعْثُ حَقٌّ وَالْوَزْنُ حَقٌّ" وغیرہ یہ طریقہ اس لیے اپنایا ہے تاکہ ہر حکم محقق اور مؤکد ہو جائے۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَ اَنْ يَّبْعَثَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمَوْتٰى مِنَ الْقُبُوْرِ بِاَنْ يَّجْمَعَ اَجْزَاءَهُمُ الْاَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْاَرْوَاحَ

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ۔

ترجمہ: اور بعث (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائیں گے بایں طور کہ ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کریں گے اور روحوں کو ان کی طرف لوٹائیں گے (یہ بعث) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان "ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" کی وجہ سے اور باری تعالیٰ کے فرمان "قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ" کی وجہ سے اس کے علاوہ وہ نصوص قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کیے ہونے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

قولہ و البعث و هو ان يبعث الله تعالىٰ الخ۔ ماتنؒ نے یہاں سے بعث اور ان کے بعد احوال آخرت کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ بعث حق ہے شارحؒ نے بعث کی تعریف کی ہے کہ بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو قبروں سے دوبارہ زندہ کریں گے بایں معنیٰ کہ ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے اس میں روح کو (جو اس جسم کے ساتھ وابستہ تھی) لوٹائیں گے۔ اس پر شارحؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں (۱) "ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" کہ پھر تم قیامت کے دن اپنی قبروں سے اٹھائے جاؤ گے۔

(۲) قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ۔

ابی بن خلف نے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لے کر مسلتے ہوئے کہا تھا "مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ" کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی "قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ" آپ ان کو بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا ہے، اس قسم کی بے شمار آیات ہیں کہ جو صریح لفظوں میں مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کی خبر دے رہی ہیں۔

وَأَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ أَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لِأَنَّ مُرَادَنَا أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ لِلْإِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ إِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ إِعَادَةَ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ أَوْ لَمْ يُسَمَّ وَبِهٰذَا سَقَطَ مَا قَالُوْا إِنَّهٗ لَوْ أَكَلَ إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءًا مِنْهُ فَتِلْكَ الْأَجْزَاءُ إِمَّا أَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وَهُوَ مُحَالٌ أَوْ فِيْ أَحَدِهِمَا فَلَا يَكُوْنُ الْآخَرُ مُعَادًا بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْمُعَادَ إِنَّمَا هُوَ الْأَجْزَاءُ الْأَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنْ أَوَّلِ الْعُمُرِ إِلٰى آخِرِهٖ وَالْأَجْزَاءُ الْمَأْكُوْلَةُ فَضْلَةٌ فِي الْآكِلِ لَا أَصْلِيَّةٌ۔

ترجمہ: اور فلاسفہ نے اس (بعث) کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے بعینہٖ معدوم کے اعادہ کے محال ہونے پر اور یہ باوجود اس بات کے کہ ان کے پاس اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے (ہمارے) مقصود کو مضر نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ

ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کریں گے اور اس کی طرف اس کی روح کو لوٹا دیں گے، چاہے اس کا نام بعینہٖ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ اور اس سے (اجزاء اصلیہ کے مادہ کے قائل ہونے سے) وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو انہوں (فلاسفہ) نے کیا ہے کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھا لے اس طرح کہ وہ (انسان ماکول) اس (انسان آکل) کا جزو بن جائے تو یہ اجزاء یا تو ان دونوں (انسان آکل و انسان ماکول) میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو (دوسری صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا اور یہ اس لیے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزائے اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لے کر آخری عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکول آکل میں فضلہ اور زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔

قولہ و انکر الفلاسفۃ بناءً الخ: اس عبارت میں شارحؒ نے بعث اور معاد جسمانی کے متعلق فلاسفہ کا قول اور ان کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ نیز فلاسفہ کی جانب سے ایک شبہ (ماقالوا انہ لو اکل انسان سے بجمیع اجزائہ تک) اور اس کا جواب بھی ذکر کیا ہے (وذلک سے آخر تک)۔

فلاسفہ: فلاسفہ نے بعث اور معاد جسمانی کا انکار کیا ہے۔

دلیل: اس لیے کہ معاد جسمانی میں معدوم چیز کا بعینہٖ اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

جواب: فلاسفہ کا یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے اس لیے کہ معدوم کو پہلی بار موجود کرنا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقع بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ" یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا عقلی طور پر اس وقت جب وہ بالکل معدوم نہ ہو۔ بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ باقی ہوں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور ہماری مراد جسمانی معاد سے یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو پیدائش سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع کریں گے پھر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے اب چاہے تم اس کا نام اعادہ معدوم رکھو یا کچھ اور رکھو، ہم نے جو معاد جسمانی کا معنی بیان کیا ہے اس سے آنے والا اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھا لے تو انسان ماکول انسان آکل کا جزو بدن بن جاتا ہے تو اب اجزاء ماکول دو حال سے خالی نہیں یا اجزاء ماکول کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا یا ان دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا پہلی صورت محال ہے اس لیے کہ اس وقت شئ واحد کا آن واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت میں دوسرے انسان کا اعادہ بجمیع اجزائہ نہ ہوگا۔

جواب: یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرنے کی صورت میں ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لے کر

آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکول انسان آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ یہ اجزاء زائدہ ہیں کیونکہ اجزاء ماکول انسان آکل کی پیدائش سے نہیں تھے بلکہ پیدائش کے بعد انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انسان کے اجزاء اصلیہ وہ ذرات ہوں کہ ان ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع کر کے "عہد الست" لیا ہو۔ تو اللہ تعالیٰ ان اجزاء اصلیہ یعنی ذرات کو انسان آکل کا جزء بننے سے محفوظ رکھیں اور ان اجزاء کا اعادہ انسان ماکول کے اندر ہی ہو تو اس صورت میں ہر ایک یعنی انسان آکل اور انسان ماکول کا اعادہ مع اجزاء ہوگا۔

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِأَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِيَ لَيْسَ هُوَ الْأَوَّلُ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ مِنْ أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَأَنَّ الْجَهَنَّمِيَّ ضِرْسُهُ مِثْلُ أُحُدٍ وَمِنْ هٰهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ إِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِيْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَا إِنَّمَا يَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِيْ مَخْلُوْقًا مِنَ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ الْأَوَّلِ وَإِنْ سُمِّيَ مِثْلُ ذٰلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نِزَاعًا فِيْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اسْتِحَالَةِ إِعَادَةِ الرُّوْحِ إِلٰى مِثْلِ هٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْأَدِلَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰى حَقِّيَّتِهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ تَنَاسُخًا أَمْ لَا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ بدن ثانی (یعنی) پہلا بدن نہیں، اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور (یہ بھی آیا ہے) کہ جہنمی کی داڑھ احد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا ہے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں مگر اس میں تناسخ کا راسخ قدم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس کی مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو یہ محض نام میں جھگڑا ہوگا اور اس بدن کے مثل کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر (ان فلاسفہ کے پاس) کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں چاہے (اس کا) نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

قولہ فان قیل ھذا قول بالتناسخ الخ: اس عبارت میں ایک اعتراض (جو فلاسفہ کی طرف سے اہل حق پر کیا گیا ہے) اور اس کے جواب کا ذکر ہے مگر اس سے قبل دو باتیں بطور تمہید کے ذہن نشین کر لیں۔

تمہید: (۱) تناسخ جس کو آواگون بھی کہتے ہیں کا حاصل روح کا بار بار اسی عالم حسی میں مختلف جسم لیتی رہتی ہے۔ اسی مختلف جسم میں آنا روح کی جزاء اور سزا ہے۔ بعنوان دیگر روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے اور برے اعمال کی جزاء و سزا پانے کیلئے بار بار اسی عالم حسی میں حیوان اور جسم بدلتی رہتی ہے یہ ہندوؤں کا مذہب ہے یہی تناسخ ہے جو عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہے جو سراسر کفر ہے اور اسلام کے خلاف ہے اور تناسخ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں دنیا جو دار العمل ہے اس کا دار الجزاء ہونا لازم آئے گا کہ ہندوؤں کے مذہب کے مطابق جزاء و سزا پانے کیلئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دار العمل ہے۔

(۲) حدیث میں اہل جنت کے بارے میں "جُرْدٌ مُرْدٌ" کے الفاظ آئے ہیں۔ جُرْدٌ اَجْرَد کی جمع ہے جرد وہ ہے کہ مواقع زینت کے علاوہ کہیں بھی بال نہ ہوں۔ مُرْدٌ: اَمْرَد کی جمع ہے امرد وہ ہے کہ جس کی داڑھی نہ ہو تو اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواقع زینت کے علاوہ ان کے بدن پر کہیں بھی بال نہ ہوں گے اور نہ ہی ان کی داڑھی ہوگی۔ اُحد مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جو دوسرے پہاڑوں سے الگ ہونے کی وجہ سے اس کو اُحد کہا جاتا ہے۔

اعتراض: فلاسفہ نے کہا ہے کہ معاد جسمانی کا قائل ہونا درحقیقت تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لیے کہ دنیا میں روح کا تعلق جس بدن کے ساتھ تھا آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا، دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں جو بدن ہوگا اس پر بال نہیں ہونگے جیسا کہ حدیث میں ہے "اِنَّ اَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ" نیز جہنمی کی داڑھ اُحد پہاڑ کے برابر ہوگی اگر معاد جسمانی کو درست مان لیا جائے تو پھر روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہی تناسخ ہے حالانکہ آپ کے ہاں تناسخ باطل ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا معاد جسمانی باطل ہے، نیز مولانا جلال الدین رومیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناسخ کا قائل ہے اس لیے کہ بدن اُخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس قول سے بھی تناسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

جواب: "قلت انما یلزم الخ" تناسخ کا قائل ہونا تب لازم آتا کہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا حالانکہ بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ ہی سے بنایا جائے گا لہٰذا روح کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں آئے گا جس کو تناسخ کہتے ہیں اگر آپ اسی کا نام تناسخ رکھتے ہیں تو ہم اس کو (بدن ثانی کا بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہونا) تناسخ نہیں کہتے، یہ تو نام کے بارے میں تنازع ہوا جبکہ نام رکھنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے، نیز بدن ثانی کی طرف جو بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا ہوا روح کے لوٹائے جانے کے محال ہونے پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔

رہی بات مولانا جلال الدین رومیؒ کے بارے میں تو حضرت شیخ تناسخ کے ہرگز قائل نہیں ہیں اور نہ ہی اس پر راضی ہیں بلکہ ان کا مقصد اس کلام سے ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے کہ جو معاد جسمانی کو تسلیم کرنے کی بجائے ان کی باریکیوں میں پڑ جاتے ہیں جس سے ذہن تناسخ کی طرف جاتا ہے۔

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِ نِ الْحَقُّ وَالْمِيْزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهٖ مَقَادِيْرُ الْاَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ اِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهٖ وَاَنْكَرَهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِاَنَّ الْاَعْمَالَ اَعْرَاضٌ اِنْ اَمْكَنَ اِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی فَوَزْنُهَا عَبَثٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ اَنَّ كُتُبَ الْاَعْمَالِ هِيَ الَّتِيْ تُوْزَنُ فَلَا اِشْكَالَ وَعَلٰی تَقْدِيْرِ تَسْلِيْمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالٰی مُعَلَّلَةً بِالْاَغْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوَزْنِ حِكْمَةً لَا نَطَّلِعُ عَلَيْهَا

> وَفِيْهِ إِطْلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوجِبُ الْعَبَثَ۔

ترجمہ: اور وزن حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان "وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَقُّ" کی وجہ سے اور میزان عبارت (یعنی مراد ہے) اس چیز سے کہ جس سے اعمال کی مقدار پتا معلوم ہوں اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے اس (وزن) کا انکار کیا ہے اس لیے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ اور اس لیے کہ وہ (اعمال) اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض ماننے کی تقدیر پر شاید کہ وزن کرنے میں ایسی حکمت ہو کہ ہم اس پر مطلع نہیں اور ہمارا حکمت سے مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

قولہ والوزن حق الخ: یہ بھی اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ تمام انسانوں کو جمع کرنے کے بعد ان کے اعمال (حسنات وسیئات) کا وزن کرنے کیلئے ایک ترازو قائم کی جائے گی جس میں بندوں کے اقوال، افعال اور احوال سب کا وزن ہوگا تاکہ اللہ کی شان عدل وانصاف کا ظہور ہو جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: "وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذِنِ الْحَقُّ" لیکن میزان اور اس کے دونوں پلڑے کس کیفیت کے ہوں گے اور وزن معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ ہماری عقلیں ان باتوں کے احاطہ کرنے سے عاجز ہیں۔ معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ وزن سے مراد حکم میں عدل وانصاف ہے، جزاء اعمال نہیں۔ اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اعمال اعراض ہیں اور عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا تو اس کا اعادہ محال ہوا اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وزن غیر ممکن ہے کیونکہ وزن اجسام ثقیلہ کا ہوتا ہے جبکہ اعمال وزنی شئی نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے ہی سے بندوں کے اعمال کا علم ہے لہٰذا اعمال کا تولنا عبث اور بے فائدہ ہے۔

جواب نمبر (۱) دلیل نمبر (۱): شارح نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اعمال نہیں بلکہ نامہ اعمال تولے جائیں گے اور نامہ اعمال اجسام کے قبیل سے ہے نہ کہ اعراض کے قبیل سے ہے۔

جواب نمبر (۲): یہ الزامی جواب دیا گیا ہے کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کیلئے الگ الگ آلات ہوتے ہیں مثلاً گندم تولنے کیلئے ترازو، سونا، چاندی، جواہرات تولنے کیلئے کانٹا اور سورج، چاند، ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کیلئے اسطرلاب، اسی طرح سواروں، گاڑیوں کی رفتار فی گھنٹہ معلوم کرنے کیلئے میٹر ہیں، اسی طرح موسم کا درجہ حرارت، برودت معلوم کرنے کیلئے تھرمامیٹر ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی حسنات اور سیئات تولنے کیلئے ایسا آلہ موجود کرے کہ جس سے ان حسنات وسیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔

جواب دلیل نمبر (۲): اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں یعنی جو کچھ وہ کرے اس میں کوئی غرض ہو ورنہ

دوسرا عمل محض عبث اور بے فائدہ ہوا یا نہیں ہے، اگرچہ ہم افعال باری کا تعلق بالغرض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو کہ ہم اس کی حکمت سے واقف نہ ہوں ہمارا واقف نہ ہونا عبث کو مستلزم نہیں، آج کل تو خیالات تولنے کی آلات وجود میں آ چکے ہیں تو اعمال کے تولے جانے پر کیا اشکال ہو سکتا ہے۔

> وَالْكِتَابُ الْمُثْبَتُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَيْمَانِهِمْ وَلِلْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُورِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَأَنْكَرَهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنَّهُ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ مَا مَرَّ۔

ترجمہ: اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور ان کی معصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور ان کی پیٹھ کے پیچھے سے (اعمال نامہ) دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے کہ قیامت کے دن ہم اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ بہرحال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے دائیں ہاتھ میں تو اس سے ہلکا حساب ہوگا۔ اور (ماتن نے) حساب کے ذکر سے سکوت اختیار کیا کتاب پر اکتفا کرتے ہوئے۔ اور معتزلہ نے اس کتاب کا انکار کیا ہے اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ وہ (کتاب) عبث ہے اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا ہے۔

قولہ والکتاب المثبت فیہ طاعات العباد الخ تمام لوگ اپنے اپنے اعمال پڑھیں گے کہ جس میں ان کی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے، قیامت قائم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شان عدل کو ظاہر فرمائے، نیکوں کو جزا اور بدوں کو سزا دے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ پاس لوگوں کے اچھے اور برے اعمال کو درج کرنے کا انتظام فرمائے چنانچہ اس نے ہر شخص پر کراماً کاتبین دو فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے ایک فرشتہ حسنات لکھتا ہے اور دوسرا سیئات، یہ ایک کتاب میں لکھتے ہیں یہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے، قیامت کے دن مومن کو دائیں ہاتھ اور کافر کو بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا جبکہ کافر کا ہاتھ پیچھے کو بندھا ہوا ہوگا۔ اس پر شارح نے دو آیتیں پیش کی ہیں (۱) "وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا" کہ قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا۔ (۲) "فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا" کہ جس کو اعمال نامہ دائیں ہاتھ میں دیا گیا تو اس سے حساب ہلکا اور آسان ہوگا لہٰذا کتاب (اعمال نامہ) بھی برحق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے الکتاب پر اکتفا کیا ہے "حساب" کا ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ کتاب (اعمال نامہ) پڑھ کر بندہ خود حساب کرے گا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا" اپنی کتاب تو (اعمال نامہ) پڑھ آج تو خود اپنے لیے کافی ہے محاسب۔ معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ کتاب سے مراد علم مطلق ہے کہ جس

نورانی حجاب سے چھپالیں گے۔ رہے کفار اور منافقین ان کو سب کے سامنے رسوا کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جھوٹے اور ظالم لوگ ہیں۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّا اَعْطَیْنٰكَ الْکَوْثَرَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ حَوْضِیْ مَسِیْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَایَاهُ سَوَاءٌ مَاؤُهٗ اَبْیَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِیْحُهٗ اَطْیَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَکِیْزَانُهٗ اَکْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ یَّشْرَبُ مِنْهَا فَلَا یَظْمَأُ اَبَدًا وَالْاَحَادِیْثُ فِیْهِ کَثِیْرَةٌ۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے باری تعالیٰ کے فرمان "انا اعطیناك الکوثر" کی وجہ سے اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ "میرا حوض ایک مہینے کی مسافت ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو شخص اس سے ایک مرتبہ پئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی" اور احادیث اس سلسلے میں بکثرت ہیں۔

قولہ و الحوض حق لقولہ تعالیٰ الخ: ماتنؒ نے فرمایا کہ حوض بھی حق ہے دراصل اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جسکا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدان حشر میں ہوگی جس کو حوض کوثر کہتے ہیں اس میں نہر کوثر کا پانی لاکر جمع کیا جائے گا۔ انا اعطیناك الکوثر سے اسی حوض کوثر کی طرف اشارہ ہے، قیامت کے دن لوگ قبروں سے اٹھیں گے تو آپ علیہ السلام اپنی امت کے پیاسوں کو اس حوض کوثر سے پانی پلائیں گے اسی وجہ سے آپ کو ساقی کوثر کہتے ہیں، احادیث میں اس حوض کوثر کی عجیب وغریب صفات بیان کی گئی ہیں جن کو شارحؒ یہاں بیان کررہا ہے (۱) اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی (۲) اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا (۳) اس کی خوشبو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہوگی (۴) شہد سے زیادہ شیریں ہوگا (۵) برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا (۶) اور اس کے آبخورے جو اس حوض کوثر پر رکھے ہوئے ہوں گے ان کی تعداد آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہوگی (۷) جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر اس کو کبھی پیاس نہیں لگے گی۔

زوایاہ، زاویۃ کی جمع ہے بمعنی گوشہ مطلب یہ ہے کہ حوض کوثر کے تمام گوشے برابر ہوں گے یعنی حوض مربع شکل میں ہوگا۔

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جِسْرٌ مَّمْدُوْدٌ عَلٰی مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدُّ مِنَ السَّیْفِ یَعْبُرُهٗ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَزِلُّ بِهٖ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ وَاَنْکَرَهٗ اَکْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ لِاَنَّهٗ لَا یُمْکِنُ الْعُبُوْرُ عَلَیْهِ وَاِنْ اَمْکَنَ فَهُوَ تَعْذِیْبٌ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ یُّمَکِّنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَیْهِ وَیُسَهِّلَهٗ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ حَتّٰی اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ یَّجُوْزُهٗ کَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ کَالرِّیْحِ الْهَابَّةِ وَمِنْهُمْ کَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ۔

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جو جہنم کی پشت پر بچھائی گئی ہے جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جنت والے اس کو پار کریں گے اور جہنم والوں کے قدم اس پر پھسل جائیں گے اور (صراط کا) اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لیے کہ اس کے اوپر سے گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہیں اس بات پر کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور (اس پر گزرنے کو) مومنین پر آسان بنادیں یہاں تک کہ مومنین میں سے بعض تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح اس پر گزر جائیں گے اور ان میں سے بعض تیز ہوا کی طرح اور ان میں سے بعض تیز رفتار گھوڑے کی طرح (گزریں گے) اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

قولہ والصراط حق وھو جسر الخ ماتن نے فرمایا کہ صراط بھی حق ہے یہ بھی ایک اسلامی عقیدہ ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اس کو پار کر جائیں گے اور اہل جہنم اس میں پھسل جائیں گے شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے۔

دلیل معتزلہ: اس لیے کہ اس کے اوپر گزرنا ممکن نہیں ہے اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مومنین کو اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور گزرنے کو مومنین کیلئے آسان بنادیں، سب سے پہلے انبیاء میں آپ علیہ السلام ہوں گے جو اس پر گزریں گے پھر دوسرے انبیاء گزریں گے پھر مومنین اپنے مختلف مراتب کے اعتبار سے گزریں گے بعض تو ایسے ہوں گے کہ جو اچکنے والی بجلی کی طرح کوئی تیز ہوا کی مانند کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح گزرے گا اس کے علاوہ اور طریقوں پر جو حدیث میں ہیں، جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں جا گریں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا، ایمان کے سوا کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گزریں گے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے "يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" کہ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہیں کریں گے، ان کا نور ان کے سامنے اور ان کے دائیں جانب ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

> وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِأَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِيْ إِثْبَاتِهِمَا أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تُخْفٰى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصٰى تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِأَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهٰذَا فِيْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِيْ عَالَمِ الْأَفْلَاكِ أَوْ فِيْ عَالَمٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِئَامِ وَهُوَ بَاطِلٌ قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى أَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِيْ مَوْضِعِهٖ۔

ترجمہ: اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لیے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان دونوں کے ثابت کرنے میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے، استدلال کیا ہے منکرین (فلاسفہ) نے کہ جنت موصوف

ہیں جیسے "اُعِدَّت للمتقین" ، "اُعِدَّت للکافرین" اس لیے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر معارضہ کیا جائے باری تعالیٰ کے اس فرمان کے مثل "تلک الدار الآخرۃ الخ" سے ہم جواب دیں گے (مضارع) حال اور استمرار کا احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصۂ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

قوله و هما اى الجنة و النار الخ اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جبکہ اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ دونوں قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی ابھی پیدا نہیں ہوئیں

دلیل اهل حق: وہ نصوص ہیں کہ جن میں دونوں کے پیدا کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے جیسے "اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ، اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ" اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ جو فرمان باری تعالیٰ ہے "قُلْنَا يَا اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا"۔ کہ ہم نے کہا کہ اے آدم تم اور تمہاری بیوی جنت میں رہو اور جہاں سے چاہو بے روک ٹوک کھاؤ (پیو) تو ان آیات سے معلوم ہوا کہ جنت دوزخ پیدا ہو چکی ہیں۔

دلیل معتزله: فرمان باری تعالیٰ ہے "تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا" یہ آیت ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے اس میں "نَجْعَلُهَا" صیغہ استقبال کا ہے معنی یہ ہے کہ یہ دار آخرت ہے اس کو ہم ان لوگوں کیلئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ ہی فساد کا معلوم ہوا کہ ابھی پیدا نہیں ہوئیں۔

جواب "نَجْعَلُهَا" مضارع کا صیغہ ہے استقبال کیلئے متعین نہیں بلکہ حال و استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا یہ آیت "اُعِدَّت للمتقین" و "اُعِدَّت للکافرین" کے معارض نہیں۔

اگر مان لیں کہ "نَجْعَلُهَا" صیغہ استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوگا کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے الخ۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ جعل تملیک کے معنی میں نہیں بلکہ خلق کے معنی میں ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ آیت "تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ الخ" ان آیات کے معارض ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے مگر آدم کا قصہ تو معارضہ سے محفوظ ہے تو پھر ہم اس کو دلیل بنائیں گے کہ جنت موجود ہے۔

"اذلاضرورة فی العدول عن الظاهر" شارح نے جنت اور جہنم کے تیار کیے جانے پر ان آیات سے استدلال کیا ہے کہ جن میں دونوں کے تیار کیے جانے پر بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں ہے چونکہ مستقبل میں جنت اور جہنم کو تیار کیا جانا یقینی ہے اور جس چیز کا وقوع یقینی ہو تو کبھی اس کی بصیغہ ماضی خبر دی جاتی ہے جیسے صور مستقبل میں پھونکا جائے گا مگر اس کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی ہے "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ الخ" تو شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے اور بلا ضرورت ظاہر سے انحراف کرنا جائز نہیں

ہے لہٰذا "اعدت للمتقین" و "اعدت للکافرین" میں صیغہ ماضی استقبال کے معنی میں نہیں ہے۔

قَالُوْا لَوْ كَانَتَا مَوْجُوْدَتَيْنِ الْآنَ لَمَا جَازَ هَلَاكُ أُكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى أُكُلُهَا دَائِمٌ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهٗ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ قُلْنَا لَا خَفَاءَ فِيْ أَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ أُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَيْنِهٖ وَإِنَّمَا الْمُرَادُ بِالدَّوَامِ أَنَّهٗ إِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيْءَ بِبَدَلِهٖ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰى أَنَّ الْهَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوْجُ عَنِ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَلَوْ سُلِّمَ فَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰى أَنَّ الْوُجُوْدَ الْإِمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُوْدِ الْوَاجِبِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ۔

ترجمہ: (معتزلہ نے) کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا باری تعالیٰ کے فرمان "اُكُلُهَا دَائِمٌ" کی وجہ سے لیکن لازم باطل ہے باری تعالیٰ کے فرمان "كل شيء هالك الا وجهه" کی وجہ سے۔ پس اسی طرح ملزوم (اور مقدم) بھی باطل ہے (تو) ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام بعینہ ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب اس میں کوئی چیز فنا ہو جائے گی (یعنی ایک پھل فنا ہو جائے گا) تو اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ (دوام) ایک لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ ہلاک ہونا فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے (ہلاک فنا کو مستلزم ہے) تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہونے والا ہے بایں معنیٰ کہ وجود امکانی وجود واجبی (باری تعالیٰ) کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

قولہ قالوا لو كانتا موجودتين الخ اس عبارت میں شارح نے معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض اور اسکے تین جواب ذکر کیے ہیں۔

"فكذا الملزوم" تک اعتراض ہے آگے "قلنا" سے "على ان الهلاك" تک پہلا جواب ہے دوسرا جواب "على ان الهلاك" سے "ولو سلم" تک ہے، تیسرا جواب "ولو سلم" سے آخر تک ہے۔

اعتراض: معتزلہ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر آپ حضرات جنت کو اب موجود مانو گے تو پھر جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز ہوگا حالانکہ یہ ہلاکت فرمان باری تعالیٰ کے اس فرمان کے منافی ہے "اُكُلُهَا دَائِمٌ" کہ جنت کے پھل دائمی ہوں گے ختم نہ ہوں گے یہ لازم اور تالی (کہ ثمار جنت دائمی ہوں گے) باطل ہے کیونکہ یہ ثمار جنت کا دائمی ہونا باری تعالیٰ کے اس فرمان "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهٗ" کے منافی ہے کہ اللہ کے سوا سب کچھ فنا ہونے والا ہے تو جب لازم و تالی باطل ہے تو ملزوم و مقدم بھی باطل ہوا یعنی جنت کا تیار ہونا اور موجود ہونا۔

جواب نمبر (۱): "قلنا الخ" دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) دوام نوعی (۲) دوام شخصی دوام نوعی یہ ہے کہ شئی بعینہ باقی

رہے، دوام شخصی یہ ہے کہ ان کے افراد فنا ہوتے رہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جنتی جب ایک درخت سے میوہ توڑے گا تو اللہ تعالیٰ فوراً اس کی جگہ دوسرا پیدا کر دیں گے الخ تو "اُکُلُهَا دَائِمٌ" سے مراد دوام نوعی ہے کہ ثمار جنت فنا نہیں ہوں گے اور "کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" میں ثمار جنت کی ہلاکت سے مراد دوام شخصی ہے کہ افراد ثمار جنت ختم ہو جائیں گے یعنی ایک فرد ختم ہوگا تو دوسرا فرد اس کے بدلے میں موجود ہوگا۔ تو دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اس لیے کہ "کل شیء ھالک" میں ہلاکت سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاکت مراد ہے اور "اُکُلُهَا دَائِمٌ" میں دوام سے مراد ہے جو ہلاکت دائمی کے منافی ہے لحظہ بھر کی ہلاکت کے منافی نہیں ہے۔

جواب نمبر (۲): "على ان الهلاك الخ" ہلاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "کل شيء هالك الا وجهه" کہ میرے سوا ہر چیز ہلاک ہوگی اور یہ نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی۔ لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد یہ ہو کہ ثمار جنت قابل انتفاع نہ رہیں اور ان کا وجود موجود رہے تو "اُکُلُهَا دَائِمٌ" میں ثمار جنت کا دوام باعتبار وجود کے ہو۔ اور "کل شيء هالك" میں ثمار جنت کا ہلاک ہونا باعتبار صورت جسمیہ کے ہو تو اس صورت میں دونوں آیتوں کے درمیان تعارض نہ ہوگا۔

جواب نمبر (۳): "ولو سلم الخ" اگر تسلیم کر لیں کہ ہلاکت فنا کو مستلزم ہے اور فنا ہونا دوام کے منافی ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ ثمار جنت کا وجود، وجود امکانی ہے اور باری تعالیٰ کا وجود واجبی ہے وہ واجب الوجود ہے تو وجود واجبی کے مقابلے میں وجود امکانی (ثمار جنت وغیرہ) کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ وجود واجبی کے مقابلہ میں وجود امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو اس بناء پر "کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" کا معنی یہ ہوگا کہ ہر وجود امکانی (ثمار جنت وغیرہ) وجود واجبی کے مقابلے میں ہلاک ہے اور بمنزل عدم کے ہے تو اس صورت میں بھی دونوں آیتوں کے درمیان تعارض نہ رہے گا۔

> بَاقِيَتَانِ لَا تَفْنَيَانِ وَلَا يَفْنٰى اَهْلُهُمَا اَيْ دَائِمَتَانِ لَا يَطْرَأُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا وَاَمَّا مَا قِيْلَ مِنْ اَنَّهُمَا تَهْلِكَانِ وَلَوْ لَحْظَةً تَحْقِيْقًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ فَلَا يُنَافِي الْبَقَاءَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى عَلٰى اَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ فِي الْاٰيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ وَذَهَبَتِ الْجَهْمِيَّةُ اِلٰى اَنَّهُمَا تَفْنَيَانِ وَيَفْنٰى اَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ لَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّةٍ۔

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں دونوں فنا نہیں ہوں گی اور نہ ہی دونوں کے اہل فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی ان پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو ہمیشہ ہو۔ دونوں گروہوں کے حق میں باری تعالیٰ کے فرمان "خالدين فيها ابدا" کی وجہ سے۔ اور بہرحال جو یہ کہا گیا ہے کہ دونوں باری تعالیٰ کے فرمان "کل شيء هالك الا وجهه" کو ثابت

کرنے کیلئے ہلاک کیے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کیلئے ہو تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور دوزخ سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی شبہ (کمزور دلیل) بھی نہیں چہ جائیکہ (کوئی مضبوط) دلیل ہو۔

قولہ باقیتان لاتفنیان الخ: اس عبارت کے تین حصے ہیں، پہلا حصہ "واما قیل" تک، دوسرا حصہ "واما ما قیل" سے "وذھبت الجھمیۃ" تک، تیسرا حصہ "وذھبت الجھمیۃ" سے آخر تک ہے۔

پہلا حصہ: ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ جنت وجہنم دونوں باقی رہیں گی فنا نہ ہوں گی اور نہ ہی ان میں رہنے والے کبھی فنا ہوں گے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں پر کبھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا کہ جس کو (عرف میں) عدم سے تعبیر کیا جا سکے اس لیے کہ بہت سی قرآن کریم کی آیات میں "خالدین فیھا ابداً" کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود اور دائمی بقاء کی خبر دی گئی ہے۔ نیز کتاب اللہ اور سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت وجہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی فنا نہ ہوں گی، ثواب وعذاب وہاں کا دائمی ہوگا اور جنت والے جنت میں اور دوزخ والے دوزخ میں ابد تک زندہ رہیں گے حتی کہ موت کو مینڈھے کی شکل میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا، ایک منادی اعلان کرے گا کہ اے اہل جنت تم ہمیشہ کیلئے خوش رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کی خوشی کی انتہا نہ رہے گی اور اہل دوزخ کو کہے گا کہ تم ہمیشہ کیلئے عذاب میں رہو اب تمہیں موت نہیں آئے گی تو ان کے رنج وغم کی انتہا نہ رہے گی۔

دوسرا حصہ: واما ما قیل الخ "کل شیء ھالک الا وجھہ" کی رو سے ہر چیز کو ہلاکت اور فنا ہونی ہے تو جنت اور جہنم کے خلود اور بقاء دائمی کے منافی ہے اس لیے شارحؒ یہاں سے اس کا ازالہ کر رہے ہیں کہ جنت اور جہنم کے بقاء اور فنا نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا یعنی ہمیشہ کیلئے معدوم ہو جائیں ایسا نہ ہوگا بلکہ لحظہ بھر کیلئے ہلاک ہونا ہوگا تاکہ "کل شیء ھالک الا وجھہ" ان پر صادق آجائے اور یہ ہلاکت بھی لحظہ بھر کیلئے دنیا کے بعد اور حشر سے پہلے ہوگی نہ کہ دخول جنت و دوزخ کے بعد۔ نیز یہاں ایک دوسرا جواب بھی ہے کہ جنت اور جہنم دونوں وجود امکانی ہیں اور ذات باری تعالی واجب الوجود، وجود واجبی ہے، وجود امکانی وجود واجبی کے مقابلہ میں بمنزل عدم کے ہے۔ باری تعالی کے فرمان "کل شیء ھالک الا وجھہ" کا یہی مطلب مراد لیا جائے تو کوئی اعتراض وارد ہی نہ ہوگا اس کو شارحؒ نے "لا لک قد عرفت انہ لا دلالۃ فی الآیۃ علی الفناء" سے تعبیر کیا ہے۔

تیسرا حصہ: وذھب الجھمیۃ الخ فرقہ مبتدعہ میں سے ایک فرقہ جہمیہ ہے جو جہم ابن صفوان ترمذی کی طرف منسوب ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جنت وجہنم اور ان کے اہل سب فنا ہو جائیں گے، شارحؒ نے فرمایا کہ ان کا یہ قول کتاب و

کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) جادو یعنی کسی کو ناحق تکلیف پہنچانے کیلئے جادو کرنا، مثلاً کسی کو بیمار یا ہلاک کرنا یا میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈالنا (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا۔

حضرت ابوہریرہ نے کل ربا کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علی نے چوری اور شراب نوشی کا ان مذکورہ چیزوں پر اضافہ کیا ہے۔

(۲) بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے مثل اور برابر کی مثال جیسے شراب کے علاوہ کسی مسکر چیز کا استعمال، زائد کی مثال جیسے مال چھیننے کے ساتھ ساتھ راستہ روکنا یہ سرقہ سے زائد چیز ہے۔

(۳) اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے کہ جس سے شارع نے قطعی طور پر ڈرایا ہو، شارع کا اطلاق اللہ اور اس کے رسول پر ہوتا ہے تو جس پر خصوصیت سے وعید آئی ہو وہ کبیرہ ہے جیسے "کل مصور فی النار" وغیرہ، خصوصیت کی قید لگا کر وعید عام سے احتراز کیا ہے کیونکہ وعید عام ہر معصیت کو شامل ہے۔

(۴) اور بعض کا کہنا ہے کہ ہر وہ معصیت کہ جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو یعنی معمولی سمجھ کر اس پر جما رہے تو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ کہ جس سے بندہ نے استغفار کر لیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

(۵) صاحب کفایہ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ و کبیرہ دونوں اضافی چیزیں ہیں جن کی بذات خود کوئی تعریف نہیں کی جا سکتی تو ہر گناہ کہ جس کا اس سے بڑے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو وہ کبیرہ ہے مثلاً کسی کو گھور دینا قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں مگر یہاں مراد کبیرہ سے وہ ہے جو کفر کا غیر ہے جو کہ آگے مسئلہ اختلافی آرہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے یا نہیں۔

لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْاِیْمَانِ لِبَقَاءِ التَّصْدِیْقِ الَّذِیْ هُوَ حَقِیْقَةُ الْاِیْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَیْثُ زَعَمُوْا اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَةِ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَّلَا کَافِرٍ وَهٰذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِّنْ حَقِیْقَةِ الْاِیْمَانِ وَلَا تُدْخِلُهٗ اَیِ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ فِی الْکُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰی اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَةِ بَلِ الصَّغِیْرَةِ اَیْضًا کَافِرٌ وَّاَنَّهٗ لَا وَاسِطَةَ بَیْنَ الْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ۔

ترجمہ: (گناہ کبیرہ) مومن بندے کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے، معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور یہی منزلة بین المنزلتین ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہیں اور (گناہ کبیرہ) مومن بندہ کو کفر میں داخل نہیں کرتا، خوارج کا اختلاف ہے اس لیے کہ وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مرتکب کبیرہ

ہیں۔ تقریباً تمام قسم کے دلائل ہیں۔

دلیل نمبر (۱): ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جو کبیرہ گناہ سے ختم نہیں ہوتی جب تک کہ اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب یا تکذیب کی علامت نہیں پائی جاتی، اس وقت تک بندہ مومن رہے گا خواہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کرنا، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دیا، یا عار لاحق ہونے کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر بیٹھا جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا، یا سستی کی وجہ سے جیسے نماز ترک کرنا، بالخصوص اس وقت کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں مثلاً آخرت کی سزا کا خوف، معافی کی امید اور گناہ کرنے پر توبہ کا عزم یہ سب چیزیں تصدیق کے وجود پر دلالت کر رہی ہیں۔

نَعَمْ اِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِحْلَالِ وَالْاِسْتِخْفَافِ كَانَ كُفْرًا لِكَوْنِهٖ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّ مِنَ الْمَعَاصِيْ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اَمَارَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَعُلِمَ كَوْنُهٗ كَذٰلِكَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَاِلْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ اَنَّهٗ كُفْرٌ وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَا يُقَالُ اِنَّ الْاِيْمَانَ اِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ يَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَصِيْرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ كَافِرًا بِشَيْءٍ مِّنْ اَفْعَالِ الْكُفْرِ وَاَلْفَاظِهٖ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيْبُ اَوِ الشَّكُّ۔

ترجمہ: ہاں، جب (گناہ) حلال سمجھنے کے طریقے پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقے پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے۔ اور کوئی جھگڑا نہیں اس بات میں کہ گناہوں میں سے (بعض) وہ ہیں کہ جن کو شارع نے تکذیب کی علامت بنایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (تکذیب کی علامت ہونا) ادلہ شرعیہ سے جانا گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور کلمات کفریہ کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے کہ جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اسی (تقریر) سے (حل ہو جاتا ہے) وہ اعتراض جو بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ عبارت (مراد) ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے یعنی افعال کفر اور الفاظ کفر سے، جب تک اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

قولہ نعم اذا کان بطریق الاستحلال الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: بعض کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ ارتکاب کبیرہ تصدیق قلبی کے منافی نہیں۔

جواب: شارع علیہ السلام نے بعض گناہوں کو تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس لیے اس کا مرتکب کافر ہوگا چونکہ تصدیق کے منافی چیز پائی گئی اور ان کا علامت تکذیب ہونا شرعی دلیل سے معلوم ہوا ہے مثلاً گناہ کو

خَوَارِجُ فِيْمَا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو ظاہر ہیں اس بات میں کہ فاسق کافر ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "ومن لم یحکم الخ (جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں) اور باری تعالیٰ کے فرمان "ومن کفر بعد ذلک الخ" (جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں) اور جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان "من ترک الصلوۃ الخ" (جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے) اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "ان العذاب الخ" کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے اور باری تعالیٰ کے فرمان "ان الخزی الیوم الخ" کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں کو ہی ہوگا وغیرہ ذالک اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور احادیث کا) ظاہری معنی متروک ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر (دلالت کر رہی ہیں) کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے اس طریقے پر جو گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

قولہ واحتجت الخوارج بالنصوص الظاھرۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ خوارج کے دلائل اور ان کا جواب ذکر فرما رہے ہیں، آخر میں بھی "والخوارج خوارج الخ" کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی ہے۔

شارحؒ نے خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے انہوں نے ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے کہ جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اور دوسرا ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے اول کی مثال یہ ہے۔

آیت نمبر (۱)، فرمان باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ" وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے، مذکورہ آیت کی رو سے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں لہٰذا مرتکب کبیرہ کافر ہے کیونکہ وہ نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔

آیت نمبر (۲)، فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ" وجہ استدلال یہ ہے کہ ضمیر فصل (ھم) خبر (الفاسقون) کا مبتدا پر قصر کرنے کے لئے آئی ہے تو "الفاسقون" خبر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کر دیا ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ

ہر فاسق کافر ہے۔

حدیث: نبی علیہ السلام کا فرمان "من ترک الصلوۃ متعمداً فقد کفر" وجہ استدلال یہ ہے کہ عمداً نماز کو ترک کرنے والا چونکہ مرتکب کبیرہ ہے آپ علیہ السلام نے اس کو صراحۃً کافر کہا ہے تو معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، دوسری دلیل یعنی وہ نصوص کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آیت نمبر (۳): انّ العذاب علی من کذّب وتولّی۔

آیت نمبر (۴): لا یصلٰها الّا الاشقی الّذی کذّب وتولّی۔

آیت نمبر (۵): انّ الخزی الیوم والسّوء علی الکافرین۔

تینوں سے وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیات سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کفر ہے اور ادھر یہ بات بھی یقینی ہے کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دیا جائے گا تو نتیجہ یہ نکلا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

جواب: خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے اس لئے کہ ان کے علاوہ اور نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور نیز امت کا اجماع بھی اس بات پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں کیونکہ مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے اور اس کے لئے دعا کرنے اور استغفار کرنے پر امت کا اتفاق رہا ہے۔

"والخوارج الخ" کی عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: جب خوارج مرتکب کبیرہ کے کافر ہونے کے قائل ہیں تو ان کے بغیر مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہو گیا ہے؟

جواب: خوارج اہل السنۃ والجماعۃ کے اجماع سے خارج ہیں اور اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے لہٰذا خوارج کا اجماع سے خارج ہونا اجماع کے انعقاد میں رکاوٹ بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہوگا۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ لٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهٗ هَلْ یَجُوْزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهٗ یَجُوْزُ عَقْلًا وَاِنَّمَا عُلِمَ عَدَمُهٗ بِدَلِیْلِ السَّمْعِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهٗ یَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنَّ قَضِیَّةَ الْحِكْمَةِ التَّفْرِقَةُ بَیْنَ الْمُسِیْءِ وَالْمُحْسِنِ وَالْكُفْرُ نِهَایَةٌ فِی الْجِنَایَةِ لَا یَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَرَفْعَ الْحُرْمَةِ اَصْلًا فَلَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفْعَ الْغَرَامَةِ وَاَیْضًا الْكَافِرُ یَعْتَقِدُهٗ حَقًّا وَلَا یَطْلُبُ لَهٗ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً فَلَمْ یَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِكْمَةً وَاَیْضًا هُوَ اعْتِقَادُ الْاَبَدِ فَیُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَهٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ لیکن (علماء نے) اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً جائز ہے یا نہیں، تو ان میں سے

بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت وشرک) دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے اور ان میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ (کفر اور شرک کا معاف کرنا) عقلاً ممتنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضا نیکوکار و بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے کہ جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے ورنہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانے کا بھی احتمال نہ رکھے گا۔ اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلبگار نہیں ہوتا۔ پس اس کو معاف کرنا حکمت اور دانشمندی نہیں ہے۔ اور نیز وہ (کفر) ہمیشگی کا اعتقاد ہے تو یہ ہمیشگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے برخلاف ہے۔

قولہ واللہ تعالیٰ لا یغفر ان یشرک بہ الخ: متن کی یہ عبارت آیت قرآن سے اقتباس ہے۔ باری تعالیٰ کا فرمان ہے۔ "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ" تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر اور شرک معاف نہیں کریں گے۔ آگے اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفر وشرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے یا نہیں۔ مذکورہ عبارت میں شارح نے اسی اختلاف کو مع ادلہ کے بیان فرمایا ہے۔

اشاعرہ: جو اشیاء میں حسن وقبح عقلی نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں کہ کفر وشرک کا معاف کرنا عقلاً ممکن اور جائز ہے۔

دلیل: معاف کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔ البتہ مغفرت کا وقوع نہ ہوگا کیونکہ یہ بات دلیل نقلی سے معلوم ہوئی ہے کہ کفار ومشرکین کی مغفرت نہ ہوگی۔ اس کے متعلق وہ نصوص ہیں کہ جن میں کفار ومشرکین کے خلود فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

معتزلہ و ماتریدیہ: جو اشیاء میں حسن وقبح عقلی مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ کفر وشرک کا معاف کرنا عقلاً ناممکن ہے۔ ان پر دو دلیلیں پیش کی ہیں جن کو شارح نے بیان کیا ہے:

دلیل نمبر (۱): لان قضیۃ الحکمۃ الخ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں ان کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے اگر کافر ومشرک کی مغفرت کرکے جنت میں داخل فرمادے تو پھر فرق کا ختم ہونے کی وجہ سے عقلاً حکمت کے خلاف ہوگا جو کہ جائز نہیں۔ شارح نے اگرچہ اس کا جواب نہیں دیا تاہم اس کے جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) اس دلیل کی بنیاد اعتقاد پر ہے کہ نیک اور بد کے درمیان فرق رکھنا اللہ پر واجب ہے حالانکہ ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو عذاب دینے میں منحصر نہیں بلکہ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بدکاروں کو جنت میں داخل تو کردے لیکن اپنے دیدار سے بدکاروں کو محروم رکھے یا جنت کی دوسری نعمتوں سے دور رکھے۔

دلیل نمبر (۲): والکفر نہایۃ الخ کفر یہ سنگین جرم ہے جو کسی حال میں بھی اباحت کا احتمال نہیں رکھتا اور نہ ہی اپنی حرمت کے اٹھ جانے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا احتمال عقلاً ممکن نہیں، بخلاف دیگر گناہوں

سکے کبھی نہ کسی وقت میں ان کی حرمت زائل ہو جاتی ہے مثلاً شراب کو دوائی غرض سے پینا جبکہ مرض کا کوئی اور علاج نہ ہو۔

دلیل نمبر (۳): وایضاً الکفر الخ کا فرا چونکہ کفر کو حق سمجھتا ہے اور معافی کا طلب گار نہیں ہوتا اس لئے اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے اگرچہ شارح نے ذکر نہیں کیا، جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنا خلاف حکمت نہیں بلکہ معاف کرنا اعلیٰ درجہ کا کرم ہوگا۔

دلیل نمبر (۴): وایضاً ھو اعتقاد الخ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر پر رہنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ رہتا لہٰذا سزا بھی اس کو ہمیشہ کے لئے اور دائمی دینی چاہئے بخلاف دیگر گناہوں کے، کیونکہ گناہگار اور مومن کا ارادہ ہمیشہ گناہ کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی کوشش اور خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے کہ اعتقاد ابدی مسلّم نہیں بلکہ اعتقاد موت سے ختم ہو گیا۔ اور انتہائی کرم ہوگا کہ اعتقاد ابدی پر بھی سزا ابدی نہ دے تو کیا محال لازم آئے گا۔

وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ اَوْ بِدُوْنِهَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَ فِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى ثُبُوْتِهِ وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى كَثِيْرَةٌ وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَ بِالْكَبَائِرِ الْمَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَ تَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِيْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى تَقْدِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) مغفرت کر دیں گے شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا بغیر توبہ کے، برخلاف معتزلہ کے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور آیات اور احادیث اس معنی میں بکثرت ہیں۔ اور معتزلہ اس (مغفرت) کو خاص کرتے ہیں صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ جو توبہ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عموم کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلے میں نصوص بہت ہیں تو مغفور گناہگار کو وعید کے عموم سے خاص کر لیا جائے گا۔

قولہ ویغفر مادون ذلک لمن یشاء من الصغائر الخ یہ مسئلہ بھی اہل السنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اختلافی ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ شرک کے علاوہ جس کے لئے چاہیں گے گناہ معاف فرمائیں گے چاہے صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں پھر کبیرہ ہونے کی صورت میں بندہ نے چاہے توبہ کر لی ہو یا توبہ نہ کی ہو اور بلا توبہ مر گیا ہو۔

دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں کلمہ "ما" عام ہے صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے، اور نزکی صورت میں توبہ ہو یا توبہ، دونوں کو شامل ہے، آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کے علاوہ جو بھی گناہ ہو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور کبائر کی صورت میں توبہ ہو یا نہ ہو سب کی معافی و مغفرت اللہ کی مشیت پر موقوف ہے جس کے لئے چاہے گا معاف کر دے گا۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث بھی اس معنی پر دلالت کر رہی ہیں جیسے "لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا، اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ" وغیرہ۔

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ "و يغفر ما دون الخ" میں مغفرت صرف صغائر کے ساتھ خاص ہے یا تو بہ کبائر اور توبہ کر لی ہو تب تو مغفرت ہو گی ورنہ اگر بلا توبہ مر گیا تو یہ شخص کافر کے ہم پلہ ہو گیا تھا کہ کافر کی طرح یہ شخص بھی خلد فی النار ہو گا۔ دو طریقوں سے انہوں نے استدلال کیا ہے:

دلیل نمبر(۱): وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، جیسے "وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ" اور جیسے "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا" اور "وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ" وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں وعید اور عذاب کی خبر دی گئی ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کبائر کو معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر وعید خلافی اور نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: "ثلاثة. قد حرم الله عليهم الجنة من الخمر والعاق والديوث" کہ تین شخص ایسے ہیں کہ جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت کو حرام کر دیا ہے (۱) شراب پینے والا (۲) عاق (والدین کا نافرمان) (۳) دیوث (بے غیرت) جو اپنی بیوی پر غیر آدمی کو دیکھے اور غیرت نہ کھائے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر مذکورہ اشخاص کو (جو بغیر توبہ کے مر گئے) اللہ تعالیٰ معاف کر دیں سزا نہ دیں تو پھر خبر کا جھوٹا ہونا اور تغیر ہونا لازم آئے گا یہ باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ" کہ میری بات بدلتی نہیں ہے۔

جواب: "والجواب انها على تقدير الخ" جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ ان سے بعض گنہگار مراد ہیں جبکہ اور نصوص کثیرہ سے یہ ثابت ہے کہ گنہگاروں کو معاف کر دیا جائے گا جیسے "اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ، وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ، وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ، اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا" وغیرہ۔ یہ نصوص عام ہیں ان سے بعض گنہگاروں کی تخصیص ضروری ہے تاکہ دوسری نصوص کے ساتھ تعارض باقی نہ رہے۔ یہ جواب ماتریدیہ کی موافقت پر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وعید خلافی بھی نہیں کرتے۔ اور

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مخالفین کی مذکورہ نصوص کو تمام اہل کبائر پر مشتمل مان لیا جائے تو پھر زیادہ سے زیادہ مذکورہ نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ اہل کبائر کو سزا دیں گے جبکہ کلام نزاع وقوع میں نہیں بلکہ وجوب ہے کہ ہم (اہل السنت والجماعت) کہتے ہیں کہ اللہ پر اہل کبائر کو سزا دینا واجب نہیں ہے بلکہ جس کو چاہیں معاف کر دیں اگر چہ بغیر توبہ کے مر گیا ہو اور معتزلہ کے ہاں اللہ پر واجب ہے اس کو سزا دینا جو بغیر توبہ مر گیا ہے۔

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهِ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيْلٌ لِلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ۔

ترجمہ: اور گمان کیا ہے ان (اہل سنت) میں سے بعض نے کہ وعید میں خلاف ورزی کرم ہے پس اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین (ماتریدیہ) اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں میرے ہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

قولہ و زعم بعضهم الخ اور اشاعرہ ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ نصوص میں وعید ضرور ہے تاہم اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دیں گے اور معاف کرنا ان کا اعلیٰ کرم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلافی کرنا جائز ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا اپنی بات سے بدلنا لازم آتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ واضح فرما چکے ہیں کہ "ما یبدل القول لدی الخ"

اَلثَّانِيْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ لَا يُعَاقَبُ عَلٰى ذَنْبِهٖ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيْرًا لَهٗ عَلَى الذَّنْبِ وَاِغْرَاءً لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِيْ حِكْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةُ بِغَايَةٍ مِّنَ التَّهْدِيْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفٰى بِهٖ زَاجِرًا۔

ترجمہ: (معتزلہ کا) دوسرا استدلال یہ ہے کہ گناہگار آدمی کو جب اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے لوگوں کو (گناہ) پر ابھارنا ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ محض جواز عفو سزا کے نہ ہونے کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا یقین کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور یقین عدم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ وہ عمومات جو وعید کے سلسلے میں وارد ہیں ملی ہوئی ہیں انتہائی تہدید (دھمکی) سے ہر ایک کی جانب سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

قولہ الثانی ان المذنب اذا علم الخ۔ اس عبارت میں شارح معتزلہ کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اہل کبائر اگر بغیر توبہ کے مر گئے تو اللہ پر ضروری ہے کہ سزا دے اور معاف نہ کرے۔

دلیل نمبر (۲): دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو یقین ہو جائے کہ سزا نہ ملے گی بلکہ اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے تو پھر وہ آزاد ہو کر گناہ کرے گا اور اسی پر برقرار بھی رہے گا اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ بھی بنے گا جو ارسالِ رسل کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ انبیاء و رسل کے بھیجنے کا مقصد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گناہوں سے روکیں بصورتِ دیگر انبیاء یہ کہتے پھریں گے کہ پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اللہ تعالیٰ تمہارے سارے گناہ معاف کر دیں گے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں توبہ کے ساتھ وابستہ ہوں یا بلا توبہ چاہے اسی حال میں تم مر جاؤ۔ یہ تو انبیاء کے بھیجے کی حکمت کے خلاف ہے۔

جواب: "والجواب ان مجرد الخ" یہ ہے کہ ہم تو کفر و شرک کے علاوہ باقی گناہوں کی معافی اور مغفرت کو صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں وہ بھی بعض کے حق میں اللہ کی مشیت کے ساتھ، صرف مغفرت و معافی کے جواز اور امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین کر لینا تو دور کی بات ہے اس کا ظن بھی حاصل نہیں، کیونکہ سزا کے سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص اس قدر تہدید اور وعید پر مشتمل ہیں کہ جو ہر ایک گناہگار کے لئے سزا کے وقوع کو ترجیح دیتی ہیں یہی چیز ان کو گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ سَوَاءٌ اِجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ اَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصٰهَا وَالْاِحْصَاءُ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔

ترجمہ: اور جائز ہے صغیرہ پر سزا دینا، برابر ہے کہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے، اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ کے فرمان "وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ" سے (ترجمہ۔ کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو ضبط کر رکھا ہے) اور ضبط کرنا صرف سوال اور سزا دینے کے لئے ہے۔ اس کے علاوہ اور آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اس کو عذاب دینا صحیح نہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ (سزا دینا) عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس (سزا) کا وقوع نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان "ان تجتنبوا الخ" (اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے)

قولہ ویجوز العقاب علی الصغیرۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ گناہ صغیرہ پر سزا دینے نہ دینے کے سلسلہ میں

اہل السنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اس کو مع دلائل بیان کر رہے ہیں۔ اہل السنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے بندہ کبیرہ گناہ سے بچتا ہو یا نہ بچتا ہو۔

دلیل (۱) اہل حق: باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جس کو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے تو غیر شرک میں جس طرح کبائر داخل ہیں ایسے ہی صغائر بھی داخل ہیں اگر چاہے تو صغائر پر بھی سزا دے سکتا ہے اور اگر چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے تو صغیرہ و کبیرہ دونوں پر سزا اور معافی اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صغیرہ پر سزا دینا ممکن اور جائز ہے۔

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے "لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىهَا" اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت مبارکہ میں اعمال نامہ کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ گناہ کا بھی اندراج ہے اور یہ اندراج سزا دینے کے لئے ہے اگر سزا دینے کے لئے نہ ہو تو پھر کفار خوف زدہ کیسے ہوں گے حالانکہ پوری آیت پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار صغائر اور کبائر دونوں کے اندراج کو دیکھ کر خوف زدہ ہوں گے یہ خوف زدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اور اس پر سزا دینا ممکن ہے۔

معتزلہ: بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ صغیرہ کا ارتکاب کرنے والا اگر کبیرہ گناہوں سے بچتا رہے تو پھر صغیرہ پر سزا دینا جائز نہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ سزا دینا عقلاً ممتنع و محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا ہوگی نہیں، اس پر انہوں نے دلیل پیش کی ہے:

دلیل معتزلہ: فرمان باری تعالیٰ ہے: "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ" اگر تم کبائر سے بچو گے کہ جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس آیت میں سیئات سے مراد صغائر ہیں کیونکہ کبائر کے مقابلہ میں آئی ہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں ان پر سزا نہیں ہوتی۔ اس دلیل کا جواب اگلی عبارت میں ہے۔

وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْاِسْمِ بِالنَّظَرِ اِلٰى اَنْوَاعِ الْكُفْرِ وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَّاحِدَةً فِي الْحُكْمِ اَوْ اِلٰى اَفْرَادِهِ الْقَائِمَةِ بِاَفْرَادِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى مَا تَمَهَّدَ مِنْ قَاعِدَةِ اَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِيْ اِنْقِسَامَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے اس طریقے پر کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لئے کہ وہ (کفر) ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ آحاد کا آحاد پر تقسیم ہونے کا مقتضی

ہے جیسے ہمارا قول "رکب القوم دوابھم" اور "لبسوا ثیابھم" (وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے)

قولہ واجیب بان الکبیرۃ المطلقۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ (ماقبل میں مذکور دلیل معتزلہ کا) جواب دے رہے ہیں۔ نیز "جمع الاسم بالنظر" سے آخر تک ایک مقدر اعتراض کے جواب دے رہے ہیں:

جواب دلیل معتزلہ: آیت مذکورہ میں کبائر سے کفر مراد ہے کیونکہ کبائر مطلق ذکر ہے اور قاعدہ ہے "المطلق اذا یطلق یراد بہ فرد الکامل" تو کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے، لہٰذا سیئات (صغائر) کا تعلق کبائر سے نہیں، پھر اس پر ایک اعتراض ہے اس کے دو جواب ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ کبائر صیغہ جمع ہے جبکہ کفر مفرد ہے تو کبائر (جمع) کی تفسیر مفرد کے ساتھ کرنا کیسے درست ہے؟ اس کے دو جواب ہیں:

جواب نمبر (۱): یہ ہے کہ کفر کی انواع و اقسام بہت ہیں جیسے بت پرستی، مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، رافضیت وغیرہ تو کبائر بصیغہ جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے کیونکہ کفر کی متعدد قسمیں ہیں اس لئے کبائر جمع ہے۔

جواب نمبر (۲): دوسرا جواب یہ ہے کہ کبائر (جمع) ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں، چونکہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان میں تعدد ہے مثلاً کفر ابوجہل، کفر ابولہب، کفر نمرود، کفر فرعون وغیرہ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس لئے کبائر بصیغہ جمع لائے اور یہ لانا صحیح ہے کیونکہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وہاں تقسیم "الآحاد علی الآحاد" ہوتی ہے یعنی ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے "رکب القوم دوابھم"، "ولبسوا ثیابھم" کہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا ہے اور ہر ایک نے بہت سے کپڑے پہنے ہیں۔

اسی طرح "ان تجتنبوا کبائر" میں تجتنبوا صیغہ جمع کا ہے اور "کبائر" بھی جمع ہے تو قاعدہ کی رو سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے گا الخ۔ چونکہ کفر تو متحد ہے لیکن اس کا قیام جن افراد کے ساتھ ہے ان میں تعدد ہے تو اس بناء پر "کبائر" بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔

شارحؒ کی یہ عبارت "وان کان الکل ملۃ واحدۃ فی الحکم" ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ کفر کی انواع ہیں حالانکہ فقہاء نے کہا ہے کہ "الکفر ملۃ واحدۃ" کہ کفر ملت واحدہ ہے۔ اسی وجہ سے نصرانی اپنے یہودی بھائی کا وارث بنے گا حالانکہ دین کا اختلاف ارث کے لئے مانع ہے تو

آپ نے کفر کی اقسام اور انواع کیسے بتا دیں؟

جواب: ان دونوں کی بات صحیح ہے کیونکہ انہوں نے کفر کو باعتبار جنس کے واحد کہا ہے یعنی حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحدہ ہیں، لیکن باعتبار نوع (حقیقت) کے اس میں تعدد ہے مثلاً کفر نصرانی، کفر یہود، کفر کفار، کفر مجوس وغیرہ حاصل جواب یہ ہے کہ اتحاد جنس کے اعتبار سے ہے اور تعدد نوع کے اعتبار سے ہے فلا اشکال۔

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا سَبَقَ اِلَّا اَنَّهٗ اَعَادَهٗ لِيُعْلَمَ اَنَّ تَرْكَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهٖ قَوْلُهٗ اِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالٍ وَالْاِسْتِحْلَالُ كُفْرٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلتَّصْدِيْقِ وَبِهٰذَا يُؤَوَّلُ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْلِيْدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ اَوْ عَلَى سَلْبِ اِسْمِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ۔

ترجمہ: اور کبیرہ کو معاف کر دینا (جائز ہے) یہ بات ماقبل میں ذکر ہو چکی ہے مگر (ماتن نے) اس کا اعادہ کیا تاکہ معلوم ہو جائے یہ بات کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کیا جاتا ہے اور تاکہ اس کے ساتھ (ماتن کا) یہ قول متعلق ہو جائے جبکہ حلال سمجھنے کے طریقے پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے۔ اور اسی تاویل کے ساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو گناہ گاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

قولہ والعفو عن الكبيرة الخ ماتنؒ نے فرمایا کہ کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے تو جائز ہے اس پر یہ شبہ ہوگا کہ یہ بات تو ماتنؒ کے قول "ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" سے معلوم ہو چکی ہے کہ "مادون ذلك" میں کبیرہ داخل ہے تو پھر ماتنؒ نے یہاں دوبارہ ذکر کیوں کیا تو شارحؒ نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں:

(۱) ماتنؒ نے دوبارہ اس لئے ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے (جیسا کہ ماقبل میں لفظ مغفرت ذکر کیا تھا) اسی طرح گناہ پر مواخذہ نہ کرنے پر لفظ عفو بھی بولا جاتا ہے۔ (۲) ماتنؒ نے یہاں تکرار کے ساتھ اس لئے ذکر کیا تاکہ ماتن کا آنے والا قول یعنی "اذا لم تكن عن استحلال" اس سے متعلق ہو سکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اہل السنت والجماعت کے ہاں جس طرح صغیرہ پر سزا جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ سمجھے ورنہ حلال سمجھنے کی صورت میں کفر ہوگا اس لئے کہ حلال سمجھنے میں تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے جب تکذیب آئی تو تصدیق باقی نہ رہی جو ایمان کی حقیقت ہے۔ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو نصوص گناہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں ان سے مراد یہ ہے کہ بندہ نے گناہ کو حلال سمجھ کر کیا ہے اس لئے وہ بندہ مخلد فی النار ہے ان نصوص میں یہی تاویل کی جائے گی۔ وہ

نصوص یہ ہیں "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا" اسی طرح حدیث "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" وغیرہ۔

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْأَخْيَارِ فِيْ حَقِّ أَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْأَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ لَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ فَإِنَّ أُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَإِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْيِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ إِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَأْسِهِمْ مَعْنًى لِأَنَّ مِثْلَ هٰذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِيْ أَنْ يُوْسَمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ أَنَّهٗ إِنَّمَا يَكُوْنُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَفَاعَتِيْ لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِيْ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْأَحَادِيْثُ فِيْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى۔

ترجمہ: اور شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیک لوگوں کے لئے اہل کبائر کے حق میں جو اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے اور یہ (اختلاف) مبنی ہے اس بات پر جو گزر چکی ہے کہ عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے ہے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ (ممکن ہے) اور معتزلہ کے نزدیک جب (عفو کا) جواز نہیں تو (مغفرت کے لئے شفاعت) بھی ممکن نہیں۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "واستغفر لذنبك الخ" (اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے یہ فرمانا کہ اے نبی) آپ اپنے قصوروں کی اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصوروں کی مغفرت طلب کیجئے اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان "فما تنفعهم الخ" کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دے گی۔ اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے ممتنع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا ان کی بدحالی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے ارادے کے وقت۔ اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان (کفار) کا ایسا حال بیان کیا جائے جو انہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت قائم ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہو۔ اور نبی علیہ السلام کا یہ فرمان کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواتر المعنی ہیں۔

قولہ والشفاعة ثابتة الخ، شارح یہاں ایک اور مسئلہ اختلافی (جو اہل السنت والجماعت اور معتزلہ کے مابین ہے) بیان کر رہے ہیں۔

اس عبارت کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ "ولیس المراد" تک ہے اس حصے میں اہل السنت والجماعت کی شفاعت کے ثبوت پر دو دلیلیں شارحؒ نے بیان کی ہیں اور دوسرا حصہ "ولیس المراد" سے آخر تک ہے اس حصے میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ عبارت کی تشریح سے قبل ایک تمہیدی بات ہے:

تمہید: اہل السنت والجماعت کے نزدیک شفاعت کا معنی گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے ہے اور معتزلہ کے نزدیک شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانا ہے۔

پہلا حصہ: اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت ہوگی، ایک حدیث میں ہے آپ نے فرمایا کہ "قیامت کے دن تین طرح کے لوگ سفارش کریں گے انبیاء، علماء اور شہداء، یہ روایت حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور معتزلہ بھی شفاعت کے تو قائل ہیں مگر شفاعت کا معنی نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی کرانا مراد لیتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں مذکورہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے وہ یہ ہے کہ "ویغفر مادون ذلک لمن یشاء" کے تحت اہل السنت والجماعت کے نزدیک بغیر شفاعت کے اہل کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ تو بطریق اولیٰ ممکن ہوگی اور معتزلہ کے نزدیک اہل کبائر کی مغفرت جب بغیر شفاعت کے جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں ہوگی۔ شفاعت کے ثبوت پر دو دلائل:

دلیل نمبر (۱): باری تعالیٰ کا فرمان: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کریں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنے کا حکم دیا ہے اور یہی شفاعت ہے تو شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ (نبی چونکہ گناہوں سے معصوم ہوتا ہے تو ان کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یا کوئی ایسا صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہوا اس لئے انبیاء معصوم نہیں ہوتے، باقی لوگوں کے حق میں لفظ ذنب عام ہوگا جو صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے)

دلیل نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ" (کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی) وجہ استدلال یہ ہے کہ قیامت کے دن کفار کی بدحالی اور رسوائی بیان کرتے ہوئے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی فرمائی گئی ہے جب کسی کی اس قسم کی حالت بیان کی جائے تو پھر یہ حال انہی کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع بخش نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے اور جو مومنین ہیں تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

دوسرا حصہ: ولیس المراد ان تعلیق الحکم الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ اعتراض

سے پہلے مفہوم مخالف کا معنی سمجھ لیں:

مفہوم مخالف یہ ہے کہ مذکورہ (شی) کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو جائے۔ جیسے ایک حدیث میں ہے "فی الغنم السائمة زکوٰۃ" سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر سائمہ (جو کہ مسکوت عنہ ہے) بکریوں میں زکوٰۃ نہیں ہے، شوافع مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے ہاں یہ معتبر ہے وہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں، جو حدیث کا مفہوم مخالف ہے، حنفیہ حضرات کے ہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں، وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں میں زکوٰۃ نہیں مگر اس کو دوسری نص سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ مذکورہ حدیث کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔

اعتراض: مذکورہ آیت "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ" میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے، رہے مؤمنین تو ان کے حق میں آیت مسکوت ہے مگر آپ نے مفہوم مخالف مراد لیا ہے اور مؤمنین کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ آپ اور معتزلہ تو مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں تو پھر مذکورہ آیت کو معتزلہ کے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہے؟

جواب: ہم نے مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا بلکہ کلام کے اسلوب اور سیاق سے استدلال کیا ہے اسالیب کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

دلیل نمبر(۴): آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: "شفاعتي لأهل الكبائر من امتي" ابوداؤد شریف اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس بن مالک اس کو امام ابوحنیفہؒ نے بھی روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہے تو اس حدیث سے بھی اہل کبائر (مرتکب کبیرہ) کے لئے شفاعت ثابت ہے، یہ حدیث مشہور ہے جو علم استدلال کے لئے مفید ہے اور معتزلہ الحق ہے جس کی حجت مسلم ہے۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِي الْاَشْخَاصِ وَالْاَزْمَانِ وَالْاَحْوَالِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَخْصِيْصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْاَدِلَّةِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مثل سے "واتقوا يوما الخ" اور اس کے فرمان "وما للظلمين الخ" اور جواب ان (آیات) کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموماً اشخاص، ازمان اور احوال پر یہ ہے کہ ان (آیات) کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے (تمام) دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے (یعنی تطبیق دینے کی غرض سے)

قوله واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى الخ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کا استدلال اور اس کے جوابات

بخش فرما دیتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیت سے ہے:

پہلی آیت: "وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا هُمْ یُنْصَرُوْنَ" (اور ڈرو اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ اس کی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ وہ مدد کئے جائیں گے)

دوسری آیت: "مَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ حَمِیْمٍ وَّلَا شَفِیْعٍ یُّطَاعُ" (ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی کہ جس کی بات مانی جائے) دونوں آیات سے ثابت ہو رہا ہے کہ کسی کے حق میں بھی کوئی شفاعت نہ ہوگی۔ شارح نے اس کے چار جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ان آیات سے کفار ہی مراد ہیں کہ ان کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا کر سکے گا۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیت تمام اشخاص خواہ مومن ہوں یا کافر ہوں سب کے حق میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیات ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو کسی کے لئے شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗۤ اِلَّا بِاِذْنِهٖ"۔

جواب نمبر (۳): چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ مذکورہ آیت تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں مگر ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ آیت تمام احوال میں شفاعت کی نفی کر رہی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ بعض مخصوص احوال میں شفاعت کسی کی قبول نہ کی جائے مثلاً اس حالت میں کہ جب ارحال نار کا حکم قطعی طور پر صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ قیامت کے دن کیا آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کرے گا (۱) وزن اعمال کے وقت (۲) نامۂ اعمال دیئے جانے کے وقت (۳) پل صراط سے گزرنے کے وقت۔ تو معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی آدمی کا کسی کے حق میں شفاعت کرنا تو دور کی بات ہے اپنے گھر والوں کو بھی یاد نہ رکھے گا۔

جواب نمبر (۴): چلو ہم آپ کی ساری بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ آیات تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں اور تمام احوال میں شفاعت کی نفی پر دلالت کر رہی ہیں لیکن دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر آیات و

احادیث موجود ہیں، تمہارے دلائل نافی اور ہمارے دلائل مثبت ہیں دونوں کے درمیان تطبیق دینا ضروری ہے تاکہ تعارض دفع ہو جائے، تو جو نصوص نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں وہ کفار کے ساتھ خاص ہیں ایسی صورت میں یہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيْرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيْرَةِ لَا يَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنٰى لِلْعَفْوِ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ الْعَفْوِ عَنِ الْجِنَايَةِ۔

ترجمہ: اور جبکہ اصل عفو (نفس معافی) اور شفاعت ثابت ہے دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع سے۔ معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے (قائل ہوئے) ثواب کی زیادتی کے لئے اور یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ بہر حال پہلی بات اس لئے کہ تائب (توبہ کرنے والا) اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو دونوں عذاب کے مستحق ہی نہیں ان (معتزلہ) کے نزدیک تو پھر عفو کا کیا معنی؟ اور بہر حال دوسری بات بھی اس لئے کہ نصوص شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کرنے کے معنی میں ہے۔

قوله ولما كان اصل العفو والشفاعة الخ اس عبارت میں شارحؒ معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی ابطال تردید پیش کر رہے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دلائل قطعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے چونکہ نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے اس لحاظ سے معتزلہ کو اس کے انکار کی گنجائش نہ ہوئی۔ چنانچہ وہ نفس معافی کے قائل تو ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے حتی کہ انہوں نے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے خواہ مؤمن ہو یا کافر، اللہ تعالیٰ صغائر پر کسی کو سزا دے گا ہی نہیں کیونکہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو، مؤمن کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ اس کا فرمان ہے "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ" اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو اس کو صغائر پر سزا اس لئے نہیں دے گا کیونکہ کافر اپنے کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا میں مصروف ہے۔ دونوں خلود فی النار میں ان کو اپنی سزا سے چھٹکارا ہی نہیں ملے گا کہ صغائر کی ان کو سزا دی جائے۔ اور نہ یہ ہوگا کہ صغائر کی بھی ساتھ ساتھ سزا دی جائے، اس لئے کہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے اس پر اضافہ ممکن نہیں۔

دوسری چیز شفاعت ہے، معتزلہ اس کا یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ نیک بندوں کے لئے ثواب اور درجات کا اضافہ کرانا۔ شارحؒ نے معتزلہ کی دونوں باتوں کی تردید فرمائی ہے:

(۱) معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مرتکب کبیرہ کہ جس نے گناہوں سے توبہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبائر سے بچتا رہا ہو وہ دونوں عذاب کے مستحق نہیں ہیں۔ تو پھر معاف کئے جانے کا کیا معنی ہے؟ حالانکہ معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مستحق عذاب کو سزا نہ دینا ہے۔ جب عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں بنتا۔

(۲) شفاعت کا معنی ہے کسی کے گناہ معاف کرانے کی سفارش کرنا، نہ کہ وہ معنی جو معتزلہ نے بیان کیا ہے کہ ثواب میں اضافہ کرانا۔ یہ معنی اس لئے فاسد ہے کہ پھر ان روایات کا کیا جواب ہوگا کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت۔ جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی جیسا کہ حدیث مشہور ہے کہ آپ علیہ السلام قیامت کے دن عرش کے پاس سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی اور ان کو جہنم سے نکالا جائے گا۔ جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے کہ جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ خلود فی النار کا ہے۔

وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَا يُخَلَّدُوْنَ فِي النَّارِ وَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَنَفْسُ الْاِيْمَانِ عَمَلُ خَيْرٍ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَّرٰى جَزَاءَهٗ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لِاَنَّهٗ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْاَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْاِيْمَانِ وَاَيْضًا الْخُلُوْدُ فِي النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ اَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَا يَكُوْنُ عَدْلًا۔

ترجمہ: اور مومنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ دوزخ میں نہ رہیں گے اگرچہ بغیر توبہ کے مر گئے ہوں، باری تعالیٰ کے اس فرمان: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ" کی وجہ سے (کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا) اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اپنی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھ لے پھر دوزخ میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ پس جہنم سے نکلنا متعین ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ" کی وجہ سے (کہ اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے) اور باری تعالیٰ کے فرمان: "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ الخ" کی وجہ سے (کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اچھے اچھے کام کئے ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں) ان کے علاوہ ان نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتی ہیں مومن کے اہل جنت میں ہونے پر باوجودیکہ ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اور نیز جہنم میں ہمیشہ رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس

کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے، تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

قولہ واھل الکبائر من المؤمنین الخ یہ بھی اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے مابین اختلافی مسئلہ ہے کہ اہل کبائر من المؤمنین جو بلا توبہ مر گئے کیا خلدفی النار رہیں گے یا نہیں؟ معتزلہ اول کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی کے قائل ہیں۔ اس عبارت میں شارح نے اہل السنت والجماعت کی تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ تیسری دلیل الزامی طور پر معتزلہ کے خلاف پیش کی ہے۔

دلیل نمبر (١) باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ" (جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا) مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے مگر مثقال یہاں وزن کے معنی میں نہیں ہے، ذرہ چھوٹی چیونٹی کو بھی کہتے ہیں اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعاعیں پہنچتی ہیں تو اس وقت وہ ذرات محسوس ہوتے ہیں، آیت سے استدلال یہ ہے کہ نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے اب بدلہ ملنے کی عقلاً تین صورتیں ہیں اول دو باطل ہیں تیسری متعین ہے وہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

(١) نفس ایمان کا بدلہ دنیا میں نعمتوں کی شکل میں دیدیا جائے، یہ باطل ہے اس لئے کہ نصوص سے ثابت ہے کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حدیث موجود ہے "من مات وھو یعلم انہ لا الٰہ الا اللّٰہ دخل الجنۃ" (کہ جس کی موت اس یقین کی حالت میں آئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو وہ جنت میں داخل ہوگا)

(٢) نفس ایمان کا بدلہ پہلے جنت میں داخل کر کے دیا جائے بعدہٗ جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈال دیا جائے یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے جو جنت میں داخل ہو گیا تو وہ اس میں ہمیشہ رہے گا نکالا نہیں جائے گا کہ اس کو کبیرہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے۔

(٣) کبیرہ گناہ کی سزا دینے کے لئے دوزخ میں ڈالا جائے پھر سزا بھگتنے کے بعد وہاں سے نکال کر ایمان کا بدلہ دینے کے لئے ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے، یہی صورت متعین ہے اور ہمارا یہی مدعیٰ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو اس کے لئے خلود فی النار نہ ہوگا بلکہ گناہوں کی سزا پانے کے بعد جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔

دلیل نمبر (٢) فرمان باری تعالیٰ ہے "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ" اور فرمان باری تعالیٰ ہے "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا" وغیرہ کہ مومن اہل جنت میں سے ہے نہ کہ خلد فی النار سے اس کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر دال ہیں کہ بندہ معصیت (گناہ) کبیرہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر (۳): یہ معتزلہ کے خلاف الزامی دلیل ہے کہ جو حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اس کا مدار ہے جس کے معتزلہ قائل ہیں مذکورہ اشکال دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ خلود فی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر یعنی کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنا اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے اب اگر مرتکب کبیرہ کو سزا خلود فی النار کی دی گئی تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا لہٰذا مرتکب کبیرہ کو خلود فی النار کی سزا دینا تمہارے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة إذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة إذا اجتنب الكبائر ليسوا من أهل النار على ما سبق من أصولهم والكافر مخلد بالإجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين الأول أنه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وإنما الثواب فضل منه والعذاب عدل فإن شاء عفا وإن شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون إلا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من أحاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر۔

ترجمہ: اور معتزلہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ جو شخص جہنم میں داخل کر دیا گیا وہ ہمیشہ اس میں رہے گا اس لئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونے والا) یا تو کافر ہوگا یا صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر گیا اس لئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ کہ جب وہ کبائر سے بچتا رہا ہو یہ ان کے گذشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے۔ اور اسی طرح ہے صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دو طرح کی دلیلوں سے، پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور وہ عذاب خالص دائمی مضرت ہے تو (عذاب) اس ثواب کے استحقاق کے منافی ہے جو (ثواب) خالص دائمی منفعت ہے اور جواب یہ ہے کہ دوام کی قید کا انکار کرتے ہیں بلکہ اس استحقاق کا انکار کرتا ہے کہ جس معنی کا انہوں (معتزلہ) نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب محض اس (اللہ) کا فضل ہے اور

عذاب بعدل ہے پس اگر چاہے معاف کردے اور اگر چاہے اس کو عذاب دے ایک مدت تک پھر اس کو جنت میں داخل کر دے، دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "ومن یقتل مومناً الخ" (کہ جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان "ومن یعص اللہ و رسولہ الخ" (کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائیں گے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور باری تعالیٰ کا فرمان "من کسب سیئۃ الخ" (کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کرلیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے) اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور اسی طرح وہ شخص کہ جس کا اس کی خطاؤں نے احاطہ کرلیا ہو اور اس کو ہر طرف سے گھیر لیا ہوا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ان کا قول "سجن مخلد" (یعنی لمبی قید) اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔

قولہ و ذھبت المعتزلۃ الی ان من الخ اس عبارت میں شارح معتزلہ کے مذہب کو مع الدلائل اور ان کے جوابات کو بیان فرما رہے ہیں، معتزلہ کے ہاں یہ اصول مسلم ہے کہ معصوم بھی دوزخ میں نہیں جائے گا ایسے ہی گناہوں سے توبہ کرنے والا بھی نہیں جائے گا، باقی دو قسم کے لوگ رہ گئے (۱) کفار (۲) مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو کفار کے خلود فی النار ہونے پر تو مسلمانوں کا اجماع ہے، باقی رہا مرتکب کبیرہ بلا توبہ تو یا وہ خلود فی النار ہوگا یا نہیں، ہم اہل سنت اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ و خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں، معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر (۱): مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے، عذاب اور ثواب دو متبائن کلیاں ہیں۔ عذاب دائمی مضرت کا نام ہے اور ثواب دائمی منفعت کا نام ہے اول میں ایسی مضرت ہے کہ جس میں منفعت بالکل نہیں اور ثانی میں ایسی منفعت ہے کہ جس میں مضرت بالکل نہیں، اور اجتماع نقیضین محال ہے کیونکہ دونوں متضاد کلیاں ہیں، لہٰذا اب یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ہو اور لامحالہ مستحق عذاب ہوگا دائمی طور پر لہٰذا، جو کہ ہمارا مدعیٰ ہے۔

جواب: آپ نے عذاب اور ثواب کا جو معنی بیان کیا ہے وہ درست ہے مگر اس میں دوام کی قید غلط ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جس کے قائل معتزلہ ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے۔

ہمارے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ثواب دینا محض اس کا فضل ہے اور عذاب دینا اس کا عدل ہے اور ہم جو یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع

اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے، جو کہ یہ مطلب نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے۔ لہٰذا ثواب فضل باری ہے اور عذاب عدل باری ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو اپنے فضل سے یا کسی کی سفارش سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کردے اور اگر چاہے تو اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر بعد از جنت میں داخل کردے۔

دلیل نمبر (۲): نصوص ہیں کہ جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار ہونے پر دلالت کررہی ہیں وہ تین آیات ہیں جن کو شارح بیان فرمارہے ہیں ساتھ ساتھ ان کے جوابات بھی دیئے ہیں۔

آیت نمبر (۱): "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا"

آیت نمبر (۲): "وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا"

آیت نمبر (۳): "وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـَٔتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ"

جواب نمبر (۱): مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبائر کے حق میں، چنانچہ پہلی آیت کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا اس کے لئے خلود فی النار ہے ظاہر بات ہے کہ جو کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے ہی قتل کرے گا تو وہ اس کے ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا یقیناً کافر ہے، یا متعمدا سے مستحلا مراد ہے اور قتل مومن کو حلال سمجھنا بھی کفر ہے لہٰذا یہ آیت کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔ اور دوسری آیت میں "حدود" لفظ مضاف ہے جس طرح لام تعریف بھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی استغراق کا فائدہ دیتی ہے اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کی نافرمانی کرے اور سب احکام کو چھوڑ دے تو اس صورت میں تمام احکام کے اندر ایمان باللہ اور ایمان بالرسل بھی چونکہ داخل ہے تو ان کا ترک کرنا لازم آئے گا یقیناً ان کا ترک کرنے والا کافر ہے، تو یہ آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کرلیں یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں تو اس صورت میں ایمان یعنی تصدیق نہ اس کے دل میں ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا تو ایسے شخص کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے تو یہ آیت بھی کافر کے حق میں ہوئی نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں ہوئی۔

جواب نمبر (۲): چلو ہم تسلیم کرلیتے ہیں کہ مذکورہ تینوں آیتیں فساق مومنین کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں نہ کہ کفار کے بارے میں تو پھر ہم کہیں گے کہ خلود کا لفظ بھی "مکث طویل" یعنی لمبی مدت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے بولتے ہیں "سجن مخلد" یعنی دائمی قید حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس یا تیس سال تک ہوتی ہے، اسی طرح یہاں

جاتا ہے کہ "خلد اللّٰہ ملکہ" کہ اللہ تعالیٰ اس کی حکومت کو دیر تک قائم رکھے۔

جواب نمبر (۳): اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خلود کا معنی دوام ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہاری پیش کردہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں جو عدم خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسے "وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ" "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ"۔ اور حدیث ابوذر "وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر" تو معتزلہ کا ان آیات سے کہ جو معارض ہیں دوسری آیات (عدم خلود فی النار) کے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَالْاِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ التَّصْدِيْقُ اَيْ اِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَقَبُوْلُهٗ وَجَعْلُهٗ صَادِقًا اِفْعَالٌ مِنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِهٖ اٰمَنَهُ التَّكْذِيْبَ وَالْمُخَالَفَةَ يَتَعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَيْ بِمُصَدِّقٍ وَبِالْبَاءِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ الْحَدِيْثَ اَيْ تُصَدِّقَ۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے۔ یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کر لینا اور اس کو سچا قرار دینا۔ افعال (کا مصدر ہے) امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "امن بہ" کی حقیقت اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا ہے۔ لام کے ذریعے بھی متعدی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت بیان کرتے ہوئے "وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور (متعدی) ہوتا ہے با کے ساتھ جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان: "الایمان ان تؤمن باللہ" یعنی تو تصدیق کرے۔

قولہ والایمان فی اللغة التصدیق الخ: یہاں سے ماتن ایمان کے بارے میں گفتگو فرما رہے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان باب افعال کا مصدر ہے اس کے اندر ہمزہ افعال کا اگر تعدیہ کے لئے ہو تو اس کا معنی کسی کو امن والا بنانا ہوگا (جعل الغیر امنا) اور اگر ہمزہ افعال صیرورت کا ہو تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہوگا پھر شریعت نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر دیا۔ شارح کو مذکورہ بات سے اتفاق نہیں ہے کہ ایمان کا لغوی معنی کسی کو امن دینا یا امن والا ہونا ہے بلکہ شارح فرماتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے یعنی کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اور اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا ہے۔ اسی کا نام تصدیق (ایمان) ہے۔ یعنی ایمان کا شرعی معنی ہے لغوی اور شرعی معنی میں صرف اطلاق اور تقیید کا فرق ہے۔ ایمان لغوی یہ ہے کہ کسی بھی خبر دینے والے کی بات کو خواہ وہ مخبر نبی ہو یا غیر نبی ہو دل و جان سے سچا ماننا اور اس کو قبول کر لینا ہے۔

ایمان شرعی یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں کو سچا ماننا اور ان کو قبول کرنا کہ جن کو وہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں۔ تصدیق کے اندر معنی لغوی (جعل الغیر امنا) بھی موجود ہے اس لئے کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا

ہے تو اس کو اپنی طرف سے تکذیب اور مخالفت سے مامون و بے خوف کر دیتا ہے۔ تو بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ ایمان لغوی تصدیق کا نام ہے اس پر شارح نے دلائل دیئے ہیں:

دلیل نمبر (۱): (کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے) جیسے برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ کو کہا تھا "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا" (کہ آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے) یہاں مومن بمعنی مصدق ہے جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی ایمان کا لغوی معنی ہے۔

دلیل نمبر (۲): (کبھی ایمان بواسطہ "باء" متعدی ہوتا ہے) جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "الایمان ان تؤمن باللّٰہ و ملٰئکتہ" (الحدیث) یہاں "تؤمن" تصدیق کے معنی میں ہے، اگر ایمان کا حقیقی (لغوی) معنی تصدیق کے نہ ہوتا تو پھر آپ علیہ السلام کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ علیہ السلام کا مقصد اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کو بیان کرنا تھا۔

وَلَيْسَتْ حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ اَنْ تَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ اِلَى الْخَبَرِ اَوِ الْمُخْبِرِ مِنْ غَيْرِ اِذْعَانٍ وَقَبُوْلٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَقَبُوْلٌ لِذٰلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اِسْمُ التَّسْلِيْمِ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِيُّ وَبِالْجُمْلَةِ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگَرَوِيْدَنْ هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِيْ اَوَائِلِ عِلْمِ الْمِيْزَانِ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَاِمَّا تَصْدِيْقٌ صَرَّحَ بِذٰلِكَ رَئِيْسُهُمْ اِبْنُ سِيْنَا۔

ترجمہ: اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ سچائی کی نسبت دل میں آ جائے خبر یا مخبر کی طرف بغیر یقین کے اور بغیر قبول کرنے کے بلکہ وہ (تصدیق) یقین کر لینا اور اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر تسلیم کا لفظ صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی یہ تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے علم منطق کے آغاز میں کہ علم یا تو تصور ہے یا تصدیق، مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

قولہ ولیست حقیقۃ التصدیق الخ شارح کی گذشتہ تقریر یعنی ایمان کے لغوی معنی بمعنی تصدیق پر ایک اعتراض مقدر اور اس کے جواب کا ذکر ہے۔ نیز تصدیق کے معنی مذکور پر امام غزالی اور ابن سینا کی تائید بھی شارح نے پیش کی ہے۔

اعتراض: بعض کفار تو حضور علیہ السلام کو سچا جانتے تھے خصوصاً اہل کتاب، تو ان کی طرف سے تصدیق پائی گئی تو ان کو مومن کہنا چاہیے تھا حالانکہ ان کو مومن نہیں کہا گیا تو معلوم ہوا کہ ایمان محض تصدیق کا نام نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ تصدیق صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آ جانے کا نام نہیں بلکہ مخبر کی خبر کو سچ جاننے کے ساتھ سچ مان لینا بھی ضروری ہے کہ جس کو تسلیم و انقیاد سے تعبیر کرتے ہیں، کفار (اہل کتاب) کو نبی علیہ السلام کی

سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم وانقیاد ان کو حاصل نہ تھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم اور انقیاد ہے۔ یہی کی امام غزالی (جو ۴۵۰ھ میں شہر خراسان میں پیدا ہوئے نام محمد لقب حجۃ الاسلام کنیت ابو حامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہوئے جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزالہ طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے آپ اس گاؤں میں پیدا ہوئے اس لئے غزالی کہلاتے ہیں)۔ نے تصریح فرمائی ہے بعنوان دیگر تصدیق کی حقیقت تسلیم وانقیاد ہے کہ جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کا معنی ہے بلا عناد اور انکار اور استکبار کے مان لینا۔

شارح آخر میں فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آتی ہے وہاں بھی تصدیق سے مراد گرویدن ہے یعنی تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی کے درمیان نسبت تساوی کی ہے۔ مناطقہ کے برعکس ابن سینا (جن کا نام حسین اور کنیت ابو علی بن عبد اللہ بن سینا ہے بخارا کے ایک گاؤں میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے پہلے فقہ پھر فلسفہ کے فنون خلاصہ پھر علم طب حاصل کیا یہ سب کچھ بخارا میں حاصل کیا پھر کتابوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم کے اندر مہارت حاصل کر لی۔ شرابی تھا آخر عمر میں قرآن پاک حفظ کیا عبادت میں مشغول ہو گیا مگر یہ عبادت اس کو تب کام آئی کہ جب وہ عقائد فلسفیہ سے توبہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہے) نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

فَلَوْ حَصَلَ هٰذَا الْمَعْنٰى لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ كَمَا لَوْ فَرَضْنَا اَنَّ اَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِيْعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَلَّمَهٗ وَاَقَرَّ بِهٖ وَعَمِلَ وَمَعَ ذٰلِكَ شَدَّ الزُّنَّارَ بِالْاِخْتِيَارِ اَوْ سَجَدَ لِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِيَارِ نَجْعَلُهٗ كَافِرًا لِمَا اَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ۔

ترجمہ: اگر یہ معنی کسی فرد کو حاصل ہو جائے تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کر لیں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے اختیار کے ساتھ تو اس کو ہم کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام نے ان چیزوں (یعنی زنار اور بت کو سجدہ کرنا وغیرہ) کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے۔

قولہ فلو حصل هذا المعنى الخ یہ سابقہ جواب کی وضاحت ہے کہ اگر تصدیق کے ساتھ کوئی منافی تصدیق چیز ہو گی تو اس وقت تصدیق ختم ہو جائے گی۔ مثلاً تکذیب کی علامت کا پایا جانا تصدیق کو ختم کر دیتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی کافر کو تصدیق بمعنی تسلیم حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق (ایمان) نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے

ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامت ہے مثلاً ایک شخص آپ علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے مگر اپنے اختیار سے زنار بھی باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے (زنار زاء کے ضمہ اور نون کی تشدید کے ساتھ، یہ ایک دھاگہ ہوتا ہے کہ جس کو کفار اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو انکا شعار ہے یہ درحقیقت ان کے دارالاسلام میں ذمی بن کر رہنے کے لئے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کے لئے منتخب کیا گیا تھا اب انہوں نے اس کو اعزازاً استعمال کرنا شروع کر دیا) یا اپنے اختیار سے بت کو سجدہ کرتا ہو جبر و اکراہ کے بغیر ہو تو ہم اس کو کافر کہیں گے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس کو تکذیب اور انکار کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس سے تصدیق ختم ہو جاتی ہے۔

وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ عَلٰى مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيْقَ اِلٰى حَلِّ كَثِيْرٍ مِنَ الْاِشْكَالَاتِ الْمُوْرَدَةِ فِيْ مَسْئَلَةِ الْاِيْمَانِ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق جس طریقے پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ آسان کر دے گی بہت سارے اشکالات کو حل کرنے کی طرف جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں۔

قوله و تحقيق هذا المقام الخ شارح فرماتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے ایمان لغوی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے وہ بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کہ جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں ان میں مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہے تو پھر یہ تصدیق تو ابوجہل کو بھی حاصل تھی کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق مانتا تھا لہٰذا اس کو مومن کہنا چاہئے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ تسلیم اور انقیاد کا فقدان ہے جو تصدیق کی حقیقت ہے۔

اعتراض: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو آدمی تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے یعنی نماز روزہ بھی کرے مگر ساتھ بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو ایسے آدمی کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔

جواب: اس کے اس عمل (بتوں کو سجدہ کرنا، شرعی حکم کا مذاق کرنا) کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اس لئے اس کو کافر کہا جائے گا۔

وَاِذَا عَرَفْتَ حَقِيْقَةَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ فَاعْلَمْ اَنَّ الْاِيْمَانَ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا جَاءَ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَيْ تَصْدِيْقُ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ فِيْ جَمِيْعِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْئُهٗ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِجْمَالًا فَاِنَّهٗ كَافٍ فِي الْخُرُوْجِ عَنْ عُهْدَةِ الْاِيْمَانِ وَلَا تَنْحَطُّ دَرَجَتُهٗ عَنِ الْاِيْمَانِ التَّفْصِيْلِيِّ فَالْمُشْرِكُ الْمُصَدِّقُ بِوُجُوْدِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهٖ لَا يَكُوْنُ مُؤْمِنًا اِلَّا بِحَسَبِ اللُّغَةِ دُوْنَ الشَّرْعِ لِاِخْلَالِهٖ بِالتَّوْحِيْدِ وَاِلَيْهِ الْاِشَارَةُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُوْنَ وَالْاِقْرَارُ بِهٖ اَيْ بِاللِّسَانِ اِلَّا اَنَّ التَّصْدِيْقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ اَصْلًا وَالْاِقْرَارُ قَدْ يَحْتَمِلُهٗ كَمَا فِيْ

کے لئے شرط ہے۔

(۳) کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۴) جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(۵) فرقہ قدریہ کا ہے کہ ایمان "ما جاء به النبي عليه السلام" کی معرفت کا نام ہے۔

اب سنئے اس عبارت کے دو حصے ہیں پہلا حصہ "فلان قيل" تک ہے اس حصے میں شارح نے ایمان شرعی کے متعلق پہلا مذہب بیان کیا ہے، دوسرا حصہ "فلان قيل" سے آخر تک ہے اس حصہ میں پہلے مذہب والوں پر ایمان کے سلسلہ میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں:

پہلا حصہ: بعض علماء اہل السنت والجماعت کے نزدیک ایمان شرعی یہ ہے کہ اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو سچ جان کر سچا مان لینا کہ جن کو نبی علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں اور وہ قطعی دلیل سے ثابت ہیں اور ان باتوں کے حق درست ہونے کا زبان سے اقرار بھی کرنا۔

اس ایمان شرعی کے دو رکن ہیں ایک تصدیق قلبی اور دوسرا اقرار باللسان، لیکن اول رکن اصلی ہے جو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتا اور دوسرا رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے جو حالت اکراہ وغیرہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور رکن اصلی یعنی "ما جاء به النبي الخ" کی تصدیق، اس میں توحید بھی داخل ہے، جو مشرک اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لیکن شریعت کی تصدیق نہیں کرتا کہ جس میں توحید داخل ہے تو وہ مومن لغوی ہے شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہے کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے، صرف وجود باری تعالیٰ اور صفات باری کو ماننا وحدانیت کے تسلیم کرنے کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا اہم رکن ہے ان احکام کا کہ جن کو نبی علیہ السلام لے کر آئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی مفہوم کو اس طرح بیان فرمایا "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُوْنَ"۔

فائدہ: ایمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔

اجمالی یہ ہے کہ جو کچھ نبی علیہ السلام اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں اس کو ماننے کہ وہ حق ہے، ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت کے تمام احکام کو جانے اور ان کو حق سمجھے، اول ہر شخص پر فرض عین ہے اور ثانی فرض کفایہ ہے یعنی ہر دور اور ہر زمانے میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہئیں کہ جو جزئیات شریعت سے واقف ہوں تاکہ باقیوں سے فریضہ ساقط ہو جائے ورنہ سب کے سب تارک فرض ہوں گے اور گنہگار رہیں گے۔ اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے کم نہیں، ورنہ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے زیادہ ہے اسی وجہ سے علماء کا درجہ

اوتچا ہے:

دوسرا حصہ: "فان قیل الخ" اس حصے میں ایک اعتراض اور اس کے دو جواب شارحؒ نے بیان فرمائے ہیں:

اعتراض: "فان قیل الخ" اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں اس کو مومن نہ کہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔

جواب: "قلنا الخ" چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ تصدیق قلبی نیند اور غفلت کی حالت میں باقی نہیں رہتی تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے شریعت نے اس کو اس وقت تک باقی رکھا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب اس کی جگہ پر نہ آجائے تو یہاں یہ بات ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہیں رہتی تو تکذیب بھی تو نہیں آتی لہذا تصدیق کو باقی شمار کریں گے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے ایمان لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوں گی اس وقت تک اس کو مومن ہی کہا جائے گا۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے جو فرمایا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان کے مجموعے کو کہتے ہیں یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الائمہ سرخسی (نام محمد بن احمد سرخسی سن وفات ٤٣٨ھ) اور فخر الاسلام بزدوی (نام علی بن محمد فخر الاسلام بزدوی سن ولادت ٤٠٠ھ) کا پسندیدہ ہے۔

وَذَهَبَ جُمْهُورُ الْمُحَقِّقِيْنَ إِلٰى أَنَّهُ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ وَإِنَّمَا الْإِقْرَارُ شَرْطٌ لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لِمَا أَنَّ تَصْدِيْقَ الْقَلْبِ أَمْرٌ بَاطِنٌ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهِ وَلَمْ يُقِرَّ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمَنْ أَقَرَّ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يُصَدِّقْ بِقَلْبِهِ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ وَهٰذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُوْرٍ وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَةٌ لِذٰلِكَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوْبِهِمُ الْإِيْمَانَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِي قُلُوْبِكُمْ وَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأُسَامَةَ حِيْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ۔

ترجمہ: اور جمہور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (ایمان شرعی) تصدیق بالقلب ہے، اور اقرار محض دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کے لئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا پس وہ مومن ہے اللہ کے نزدیک اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس کی مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے "أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي

قُلُوْبِھِمُ الْاِیْمَانَ" (یعنی وہ لوگ ہیں کہ جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وقلبہ
مطمئن بالایمان" (اس حال میں کہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ولما یدخل الایمان
الخ" (ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا) اور نبی علیہ السلام کا فرمان "اللھم ثبت الخ" (اے اللہ میرے
دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ) اور نبی علیہ السلام نے حضرت اسامہ سے کہ جس وقت انہوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص
کو کہ جس نے کہا تھا "لا الہ الا اللہ" کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

قولہ وذھب جمھور المحققین الی انہ الخ شارحؒ اس عبارت میں ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان
کر رہے ہیں جو جمہور محققین کا ہے جن میں امام ابو حنیفہؒ بھی ہیں اور پانچ نصوص اس مذہب کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔

جمہور محققین اشاعرہ اور ماتریدیہ فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے اور اقرار باللسان وہ دنیا
میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے جو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی چیز ہے جس سے لوگ واقف نہیں ہو
سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں مثلاً جان و مال کی حرمت اور اس کے پیچھے نماز
پڑھنا اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے
اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو سکے اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اور یہ اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے
کے لئے شرط ہے جو آدمی تصدیق قلبی رکھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ شخص اللہ کے ہاں تو مومن ہوگا لیکن عند
الناس مومن نہ ہوگا نہ ہی اس پر دنیا میں ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور جو آدمی صرف زبان سے اقرار کرے اور دل
میں تصدیق نہ کرے تو وہ منافق کی طرح ہے اس کا معاملہ برعکس ہے یعنی عند الناس مومن ہوگا اور اس پر دنیاوی احکام بھی
جاری کئے جائیں گے لیکن اللہ کے ہاں مومن نہ ہوگا۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر
دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا کہ ایمان
فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے "**اُولٰئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِھِمُ الْاِیْمَانَ**" اس آیت میں ایمان کا محل
قلب کو قرار دیا ہے اور فعل قلب فقط تصدیق ہے تو ثابت ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے "مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖٓ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ
بِالْاِیْمَانِ" (جو ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر
مجبور کئے جائیں اس حال میں کہ ان کا دل ایمان پر مطمئن ہو) اس آیت کے اندر بھی قلب کو محل ایمان یعنی محل تصدیق
قرار دیا ہے تو معلوم ہوا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے: "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" (اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیں تم ایمان نہیں لائے ہو ہاں یہ کہو کہ ہم نے (ظاہری طور پر) اطاعت قبول کر لی ہے اور ایمان ابھی تک تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا) اس آیت میں بھی قبیلہ بنو اسد کے لوگوں سے جو قحط سالی کے زمانے میں حضور کی خدمت میں آئے اور زبان سے اسلام کا اقرار کیا دل میں تصدیق نہ تھی، اللہ تعالیٰ نے آیت نازل کی کہ ان کو کہہ دو تم ایمان نہیں لائے ابھی تک ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا تصدیق قلبی موجود نہیں تو اس آیت سے بھی ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔

حدیث نمبر (۱): حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے "اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك" (اے اللہ دلوں کو پھیرنے والے میرے دل کو اپنے دین پر جمائے رکھ) اس حدیث میں دین سے مراد اسلام ہے جیسا کہ اس آیت سے معلوم ہوا "اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ" اسلام اور ایمان دونوں ایک چیز ہیں تو حدیث کا یہ معنی ہوا کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھ۔ یہاں بھی دل کو ایمان کا محل قرار دیا گیا۔

حدیث نمبر ۲: ایک لڑائی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہینہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہ اور ان کی جماعت کو بھیجا جب جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص جو بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا تو حضرت اسامہ اور ایک انصاری صحابی موقع پر اس تک پہنچ گئے جب اس پر وار کرنا چاہا تو اس آدمی نے فوراً کہا "لا الٰہ الا اللہ" تو انصاری نے ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہ نے اس کو قتل کر دیا جب اس واقعہ کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے حضرت اسامہ سے فرمایا کہ تو نے اس کو "لا الٰہ الا اللہ" کہنے کے بعد کیوں قتل کیا تو انہوں نے کہا چونکہ اس نے ہتھیار کے ڈر سے کہا تو آپ نے فرمایا کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا تو اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

فَاِنْ قُلْتَ نَعَمْ الْاِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ لٰكِنَّ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَعْرِفُوْنَ مِنْهُ اِلَّا التَّصْدِيْقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاَصْحَابُهٗ كَانُوْا يَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِهٖ مِنْ غَيْرِ اِسْتِفْسَارٍ عَمَّا فِيْ قَلْبِهٖ۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ ہاں ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے نہیں پہچانتے مگر تصدیق باللسان کو (اقرار لسانی) اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ مومن سے کلمہ شہادت پر اکتفاء کر لیا کرتے تھے اور اس سے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کو مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے۔

قوله فان قلت نعم الخ شارحؒ یہاں سے تیسرا مذہب کرامیہ کا بیان کر رہے ہیں کہ ان کے ہاں ایمان فقط اقرار

باللسان کا نام ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت میں ان کی دو دلیلیں گذشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق بالقلب مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں ان کا جواب بھی دیا ہے اور جواب میں یہ بات ثابت کی ہے کہ ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے۔

کرامیہ کا پہلا اعتراض: کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں یعنی اقرار باللسان۔ اور تم نے ماقبل میں یہ کہا ہے کہ ایمان شرعی اور ایمان لغوی دونوں ایک ہی ہیں صرف اطلاق اور تقیید کا فرق ہے تو جب ایمان لغوی اقرار باللسان کا نام ہے تو ایمان شرعی بھی اقرار باللسان کا نام ہوگا فرق صرف اتنا ہوگا کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے خواہ کسی چیز کا بھی اقرار ہو اور ایمان شرعی "ما جاء به النبی (صلی اللہ علیہ وسلم)" کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے تو آپ کی تقریر ہی سے ثابت ہو رہا ہے کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے لہٰذا ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہوا۔

کرامیہ کا دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کے زمانے میں جب کوئی آدمی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو آپ اور آپ کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ آیا تیرے دل میں تصدیق قلبی بھی ہے یا نہیں بغیر دریافت کئے اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کرتے۔ تو اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

قُلْتُ لَا يَخْفٰى اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيْقِ لِمَعْنًى اَوْ وَضْعَهٗ لِمَعْنًى غَيْرِ التَّصْدِيْقِ الْقَلْبِيِّ لَمْ يَحْكُمْ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِاَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهٖ وَلِهٰذَا صَحَّ نَفْيُ الْاِيْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَاَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهٗ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّهٗ يُسَمّٰى مُؤْمِنًا لُغَةً وَتَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامُ الْاِيْمَانِ ظَاهِرًا وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ كَوْنِهٖ مُؤْمِنًا فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهٗ كَمَا كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِكُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِيْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَاَيْضًا الْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰى اِيْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَقَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنَعَهٗ مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ فَظَهَرَ اَنْ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ مُجَرَّدَ كَلِمَةِ الشَّهَادَةِ عَلٰى مَا زَعَمَتِ الْكَرَّامِيَّةُ۔

ترجمہ: تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں معتبر قلب کا عمل ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ لفظ تصدیق کے کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا جاتا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کئے جاتا تو

لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ کلمہ "صَدَّقْتُ" بولنے والا نبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا محض اقرار باللسان کرنے والوں سے، فرمایا باری تعالی نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں کہ جو (زبان سے) یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور فرمایا باری تعالی نے "گنواروں نے کہا کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے اور البتہ یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے (ہم نے ظاہری طاعت کر لی ہے) اور بہرحال صرف زبان سے اقرار کرنے والا تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لفظ مومن کہا جائے گا اور اس پر ظاہراً ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع صرف "فیما بینه و بین الله" مومن ہونے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ تابعین) جس طرح وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا کہ جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ اس بات پر دال ہے کہ ایمان میں صرف فعل لسانی کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونگا ہو اور اس کے مثل تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں۔ کرامیہ کے گمان کے مطابق۔

قولہ فلک لاخفاء ان المعتبر فی التصدیق الخ اس عبارت میں شارحؒ نے کرامیہ کے پہلے اعتراض کا ایک جواب دیا ہے اور دو آیتوں سے اس کو مؤید فرمایا ہے۔

اور ان کے دوسرے اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں: (اعتراضات کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے)

جواب: پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر تصدیق اقرار کا نام ہوتا تو پھر لفظ "صَدَّقْتُ" کا تلفظ کرنے والا آپ علیہ السلام کا مصدق اور مومن ہوتا خواہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا یعنی مہمل ہوتا یا تسلیم و انقیاد کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوتا مثلاً رؤیت یا سونگھنے کے ہوتا تو کیا پھر بھی کوئی "صَدَّقْتُ" کہنے والے کو ایمان کے ساتھ متصف، تو اور اس کو نبی علیہ السلام کا مصدق کہا جاتا ہرگز نہیں۔ اہل لغت اور عرف کے اجماع سے "صَدَّقْتُ" کا تلفظ کرنے والے کا مصدق نبی اور مومن ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ تصدیق اقرار باللسان کا نام نہیں ہے اسی کی تائید میں (کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا) دو آیتیں شارحؒ نے پیش کی ہیں:

آیت نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ایمان کی نفی فرمائی ہے کہ جو تصدیق قلبی سے خالی ہیں محض زبان سے اقرار کرتے ہیں مراد اس آیت سے عبد اللہ بن ابی ابن سلول اور ان کے اصحاب ہیں تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف فعل لسان نہیں بلکہ فعل قلب اور تصدیق کا نام ہے۔

آیت نمبر (۲): فرمان باری تعالیٰ ہے "قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" یہ آیت قبیلہ بنو اسد کے بارے میں نازل ہوئی جو قحط سالی کے زمانہ میں مدینہ منورہ میں آئے صدقات کے لالچ میں اپنے ایمان کا اظہار کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ ابھی تک تو ایمان تمہارے قلوب میں داخل ہی نہیں ہوا تم ظاہری مسلمان بن گئے ہو۔

تو اس آیت میں بھی تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ سے ان کے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے نہ کہ اقرار باللسان کا۔ اگر ایمان اقرار باللسان کا نام ہوتا تو وہ ان کو حاصل تھا، پھر ایمان کی نفی کیوں کی گئی لہٰذا ثابت ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی۔ دوسرے اعتراض کے شارح نے تین جواب دیئے ہیں۔

جواب نمبر (۱): نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام صرف اقرار باللسان کرنے والے پر ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے تاکہ دنیا میں جان کی سلامتی ہو جائے حقیقی ایمان کا حکم نہ لگاتے تھے ایسا آدمی "فیما بینہ و بین اللہ" مومن شمار نہیں ہوتا۔

جواب نمبر (۲): "و النبی علیہ السلام و من بعدہ الخ" نبی علیہ السلام اور صحابہ کرام جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے پر مومن ہونے کا فیصلہ فرماتے اسی طرح منافق جیسی اس شخص کے کفر کا بھی فیصلہ فرماتے کہ جو صرف زبان سے اقرار کرے دل سے تصدیق نہ کرے، تو معلوم ہوا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام نہیں ہے۔

جواب نمبر (۳): وایضاً الاجماع الخ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اقرار باللسان نہیں، یہ بات اجماع امت سے بھی ثابت ہے کہ ایک شخص کے دل میں تصدیق ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کر پاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور مانع ہے تو بالاجماع یہ شخص مومن ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسانی (اقرار) کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا ہے ورنہ یہ شخص (اقرار باللسان نہ ہونے کی وجہ سے) مومن نہ ہوتا۔

> وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ وَ الْفُقَهَاءِ اَنَّ الْاِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے (ماتن) اس (مذہب) کی نفی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے آئندہ قول سے۔

قولہ و لما کان مذھب جمھور المحدثین الخ یہاں سے شارح آنے والے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں نیز ایمان شرعی کے سلسلہ میں چوتھا مذہب بیان کر رہے ہیں کہ جمہور محدثین اور متکلمین (متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ معتزلہ اور خوارج ہیں ان کا بھی بڑا گروہ ہے اس لئے جمہور سے تعبیر کیا ہے) اور فقہاء یعنی حنفیہ کے علاوہ شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ ہیں کا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ایمان تصدیق بالجنان (جنان بمعنی قلب) اقرار باللسان اور عمل

بارکان تینوں کے مجموعے کا نام ہے، البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزء اور ایمان کی حقیقت میں داخل سمجھتے ہیں باقی حضرات اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اعمال کو نفس ایمان کے جزء ہونے کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

فَأَمَّا الْأَعْمَالُ أَيِ الطَّاعَاتُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِي نَفْسِهَا وَالْإِيمَانُ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْأَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْإِيمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ هُوَ التَّصْدِيقُ وَلِأَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْأَعْمَالِ عَلَى الْإِيمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَعَدَمَ دُخُولِ الْمَعْطُوفِ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ وَوَرَدَ أَيْضًا جَعْلُ الْإِيمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الْمَشْرُوطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اشْتِرَاطِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ وَوَرَدَ أَيْضًا إِثْبَاتُ الْإِيمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْأَعْمَالِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا عَلَى مَا مَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا تَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِدُونِ رُكْنِهِ۔

ترجمہ: رہی یہ بات کہ اعمال یعنی طاعات فی نفسہ بڑھتی رہتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام (دو مسئلے) ہیں اول یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے کہ جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کہ اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور (تقاضا کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ" میں ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط کے محال ہونے کے سبب، اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کا اثبات اس شخص کے لئے کہ جو بعض اعمال ترک کرے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ کسی شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا۔

قولہ فاما الاعمال ای الطاعات الخ ماتن نے بعد اختصار کے ساتھ فرمایا ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں کیونکہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص تین رکعت والی نماز پڑھتا ہے اور دوسرا شخص چار رکعت والی نماز پڑھتا ہے اور اس طرح نہیں ہے کہ ایک شخص کے موجودہ زمانے کا ایمان اس کے گزشتہ زمانے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا

ہے تو کمی وبیشی ہونے کے مقرر ہے اعمال اور ایمان میں مغایرت ہے تو اعمال ایمان کا جزء نہیں لہٰذا اعمال ایمان کی حقیقت
میں داخل نہیں ہو سکتے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ایک مغایر دوسرے مغایر کا جزء نہیں ہو سکتا۔

شارحؒ **فيهما مقامان الخ** سے دونوں مسئلوں پر دلائل پیش کر رہے ہیں:

پہلا مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہے اور دوسرا مسئلہ آگے آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے کہ ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی کہ طاعات وعبادات سے ایمان میں اضافہ ہو جائے اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے ایمان میں کمی آجائے۔ ایسا نہیں ہے۔

شارحؒ نے پہلے مسئلہ پر چار دلیلیں بیان کی ہیں کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں:

دلیل نمبر (۱): **الاول ان الاعمال الخ** اعمال سے مراد افعال جوارح ہیں اور ایمان سے مراد تصدیق قلبی ہے جو فعل قلب ہے دونوں (اعمال اور ایمان) آپس میں مغایرت ہوئی تو ایک مغایر اپنے دوسرے مغایر کی حقیقت میں نہ داخل ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کا جزء ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

دلیل نمبر (۲): **ولانه قد ورد فی الکتاب والسنة الخ** قرآن کریم میں متعدد آیات کے اندر ایمان پر اعمال کا عطف کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" اس میں عمل صالح کا ایمان پر عطف ہے، نیز عطف، معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا مقتضی ہے اور معطوف علیہ میں معطوف کے عدم داخل ہونے کا مقتضی ہے تو ثابت ہوا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور نہ ہی اس کا جزء ہیں۔

دلیل نمبر (۳): **وقد ورد ایضا جعل الایمان الخ** فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ" اس آیت میں ایمان کو اعمال کی صحت کیلئے شرط بتایا گیا ہے کہ ایمان شرط ہے اور اعمال مشروط ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اب اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہو جائیں تو پھر مشروط کا شرط میں داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوتی ہے وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی تو ایمان جب اعمال کے لئے شرط ہے تو پھر ایمان، ایمان کے لئے بھی شرط ہوا تو اس سے شئی کا خود اپنے لئے شرط ہونا لازم آنے کا جو کہ محال ہے، لہٰذا اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور اس کا جزء بننا بھی محال ہے۔

دلیل نمبر (۴): **وورد ایضا اثبات الایمان الخ** اگر اعمال ایمان کا جزء ہوتے اور اس کی حقیقت میں داخل ہوتے تو پھر بغیر جزء کے کل کا تحقق نہ ہوتا حالانکہ متعدد ایسی آیات ہیں جن میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے، تو ثابت ہوا کہ اعمال، ایمان کا جزء نہیں ہیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا" وغیرہ۔

وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ بِحَيْثُ

أَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَأْيُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا عَلٰى مَنْ ذَهَبَ إِلٰى أَنَّهَا رُكْنٌ مِنَ الْإِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيْقَةِ الْإِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِأَجْوِبَتِهَا فِيْمَا سَبَقَ۔

ترجمہ: اور یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت بنیں گے جو طاعات (عبادات) کو ایمان حقیقی کا رکن مانتے ہیں۔ اس حیثیت سے کہ اس کا تارک مومن نہ ہوگا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں کے خلاف (حجت بنیں گے) جو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ وہ (عبادات) ایمان کامل کا رکن ہیں اس حیثیت سے کہ ان عبادات کا تارک ایمان کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ مذہب ہے امام شافعی کا اور تحقیق معتزلہ کے استدلالات مع جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

قولہ ولا یخفی ان ھذہ الوجوہ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے کہ جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل مان کر ان کے تارک کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں، لیکن یہ مذکورہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں بنیں گے جو اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی جمہور محدثین، اور فقہاء حضرات کیونکہ ان کے ہاں ترک عمل کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوتا ہے کہ جس (ایمان کامل) پر جنت میں دخول اول کا مدار ہے۔ نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معتزلہ کے تمسکات (دو دلیلیں) اور ان کے جوابات گزر چکے ہیں۔

اَلْمَقَامُ الثَّانِيْ أَنَّ حَقِيْقَةَ الْإِيْمَانِ لَا تَزِيْدُ وَلَا تَنْقُصُ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّهَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ الَّذِيْ بَلَغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْإِذْعَانِ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ حَتّٰى أَنَّ مَنْ حَصَلَ لَهُ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ فَسَوَاءٌ أَتٰى بِالطَّاعَاتِ أَوِ ارْتَكَبَ الْمَعَاصِيَ فَتَصْدِيْقُهُ بَاقٍ عَلٰى حَالِهِ لَا تَغَيُّرَ فِيْهِ أَصْلًا وَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلٰى زِيَادَةِ الْإِيْمَانِ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ أَنَّهُمْ كَانُوْا آمَنُوْا فِي الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَأْتِيْ فَرْضٌ بَعْدَ فَرْضٍ وَكَانُوْا يُؤْمِنُوْنَ بِكُلِّ فَرْضٍ خَاصٍّ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيْمَانُ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ: دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی (ایمان کی حقیقت) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جا سکتا حتی کہ وہ آدمی جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے برابر ہے کہ وہ طاعات کو بجالائے یا معاصی کا ارتکاب کرے پس اس کی تصدیق علی حالہ باقی رہے گی اور اس میں بالکل تغیر نہ ہوگا، اور جو آیات ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں وہ محمول ہیں اس پر جس کو امام ابوحنیفہؒ نے ذکر کیا ہے، بے شک وہ (صحابہؓ) ایمان اجمالی لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض

آتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا کہ جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

قوله المقام الثاني ان حقيقة الايمان الخ اس عبارت میں شارحؒ دوسرا مقام یعنی مسئلہ ثانی ذکر کر رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال اور تصور بھی نہیں ہو سکتا، حتی کہ جس آدمی کو ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی حاصل ہو تو اعمال و طاعات کرنے سے نہ اس کے ایمان میں اضافہ ہوگا اور معاصی کے ارتکاب کرنے سے نہ اس کے ایمان میں کمی واقع ہوگی بلکہ اس کی تصدیق (ایمان) اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گی اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہ ہوگا۔

باقی رہی یہ بات کہ جو لوگ ایمان کی کمی وبیشی ہونے کے قائل ہیں وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں کہ جو ایمان کی زیادتی پر دلالت کر رہی ہیں، مثلاً "وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ" وغیرہ۔ تو ان آیات کا پھر کیا جواب ہوگا جو ایمان زیادہ ہونے پر دلالت کر رہی ہیں تو شارحؒ نے یہ بات "و الآيات الدالة على زيادة الايمان الخ" سے بیان کی ہے اور مقصود جواب دینا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق صحابہ کرامؓ ہیں کہ وہ اول ایمان اجمالی لاتے تھے اور کہتے تھے کہ جو بھی آپ علیہ السلام لے کر آئے ہیں ان پر ہمارا ایمان ہے پھر چونکہ قرآن تیئس سال کے عرصہ میں نازل ہوا تو احکام کا نزول یکے بعد دیگرے ہوتا رہا اس پر ایمان لاتے رہے مثلاً نماز کا حکم آیا تو اس کی تصدیق کی، زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو پھر اس کی بھی تصدیق کی یعنی بڑھتا گیا۔ چونکہ آپ علیہ السلام کی زندگی میں آپ پر فرائض و احکام کا سلسلہ مکمل ہو چکا لہٰذا آپ علیہ السلام کے بعد کے زمانہ میں "مؤمن به" یعنی "ما يجب به الايمان" میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اس جواب پر شارحؒ نے اگلی آنے والی عبارت میں اعتراض پیش کیا ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْاِطِّلَاعَ عَلَى تَفَاصِيلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْإِيمَانُ وَاجِبٌ إِجْمَالًا فِيمَا عُلِمَ إِجْمَالًا وَ تَفْصِيلًا فِيمَا عُلِمَ تَفْصِيلًا وَ لَا خَفَاءَ فِي أَنَّ التَّفْصِيلِيَّ أَزْيَدُ بَلْ أَكْمَلُ وَمَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ الْإِجْمَالِيَّ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهِ فَإِنَّمَا هُوَ فِي الْاِتِّصَافِ بِأَصْلِ الْإِيمَانِ۔

ترجمہ: اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیل پر اطلاع پانا نبی علیہ السلام کے زمانے کے علاوہ میں بھی ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں کہ جن کو اجمالاً جانا گیا ہو اور تفصیلی ایمان واجب ہے ان احکام میں جن کو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تفصیلی ایمان (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا ہے (ایمان اجمالی) ایمان تفصیلی کے درجے سے کم نہیں ہے، وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے۔

ایمان از مان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ (ایمان) عرض ہے (دو زمانوں میں) باقی نہیں رہ سکتا مگر تجدد امثال کے ذریعہ۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا حاصل ہونا شی میں کچھ زیادتی نہیں ہوتی جیسا کہ سواد جسم میں ہے مثلاً۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرے کا زیادہ ہونا ہے اور دل میں اس کے نور اور ضیاء کی چمک کا زیادہ ہونا ہے اس لئے کہ وہ (چمک) اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جو لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو (ان کے مذہب پر) ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ امت کے افراد کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہے اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ "تا کہ میرا دل مطمئن ہو جائے"۔

قوله و قيل ان الثبات و الدوام الخ اس عبارت کے چار حصے ہیں، پہلا حصہ "و قيل المراد" تک ہے، اس حصے میں شارح نے امام الحرمین جو شافعی المسلک ہیں ان کا جواب نقل فرما رہے ہیں کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے۔ اس جواب پر شارح نے ایک اعتراض بھی کیا ہے۔ دوسرا حصہ "و قيل المراد" سے "و من ذهب" تک ہے اس حصے میں شارح بعض حضرات کی طرف سے ایک جواب نقل فرما رہے ہیں۔ کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے کیا مراد ہے، تیسرا حصہ "و من ذهب" سے "و قال بعض المحققين" تک ہے۔ اس حصے میں شارح ایمان کی کمی و بیشی کو اس بات پر متفرع فرما رہے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں۔ چوتھا حصہ "و قال بعض المحققين" سے آخر تک ہے۔ اس حصے میں شارح قاضی صدر الدین کی بات کو نقل فرما رہے ہیں کہ تصدیق (ایمان) زیادتی اور کمی کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اب ہر ایک حصے کی تفصیل ملاحظہ کریں:

پہلا حصہ و قيل ان الثبات و الدوام الخ یہ جواب امام الحرمین شافعی المسلک نے دیا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد امثال کی زیادتی ہے اور امثال کی زیادتی از مان کی زیادتی کی وجہ سے ہے وہ اس طرح کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے اور کیفیت عرض ہے تو مذکورہ تمام وسائط کی وجہ سے ایمان عرض ہوا۔ اور اشاعرہ کا خیال ہے کہ عرض کا بقاء تجدد امثال کے ذریعے ہوتا ہے یعنی ایک عرض موجود ہو جانے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اگلے آن میں اس کا مثل موجود اور پیدا ہوتا ہے پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اس سے اگلے آن میں پھر اس کا مثل پیدا ہوتا ہے علیٰ هذا القياس۔

لہٰذا جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرے گا اس کے امثال بھی زیادہ موجود ہوں گے اور امثال کی زیادتی کی

وَيَجْحَدُوْا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ۔

ترجمہ: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی وہ یہ ہے کہ بعض قدریہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان وہ معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد علیہ السلام کی نبوت کو ایسے پہچانتے تھے جیسے کہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے باوجود تصدیق کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے، اور وجہ اور اس لئے کہ کفار میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو حق کو یقیناً پہچانتے تھے اور صرف عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وجحدوا بها الخ" ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ ان کے دل ان کا یقین رکھتے تھے۔

قوله بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية الخ یہاں سے شارح ایمان شرعی کے بارے میں آخری اور پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں اس مسئلہ میں شارح نے اس مذہب کے بطلان پر اجماع اور دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

پانچواں مذہب بعض قدریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ علماء کا اس قول کے بطلان پر اجماع ہے۔ پھر شارح اس کے بطلان پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو پھر اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) مومن ہوتے کیونکہ انہیں نبی علیہ السلام کی معرفت حاصل تھی جن کی کتابوں میں نبی آخر الزمان کے اوصاف مذکور تھے وہ رسول علیہ السلام کو اسی طرح پہچانتے تھے جیسا کہ قرآن میں ہے "الَّذِيْنَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ أَبْنَاءَهُمْ" مگر اس کے باوجود وہ کافر تھے کیونکہ ان کو اگرچہ معرفت حاصل تھی مگر تصدیق حاصل نہ تھی جس کی بنا پر وہ کافر ہوئے۔

دلیل نمبر (۲): بعض کفار کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کو حق کی معرفت اور یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے کافر ہوئے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں کہا گیا فرمان باری تعالیٰ ہے "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ" کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کا انکار کیا حالانکہ وہ موسیٰ کے معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے مگر تکبر و عناد کی وجہ سے ان کا انکار کرتے تھے۔ تو دیکھئے کہ آل فرعون موسیٰ علیہ السلام کے معجزات کے حق ہونے اور سچے ہونے کا یقین تو رکھتے تھے مگر سچائی کا انکار کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے جو ان کو حاصل نہ تھی جس کی بنا پر وہ کافر ہوئے۔

فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَاسْتِيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصْدِيْقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِيْ إِيْمَانًا دُوْنَ الْأَوَّلِ وَالْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَايِخِ أَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰى مَا عُلِمَ مِنْ إِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ أَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ الْمُصَدِّقِ وَلِذَا يُثَابُ عَلَيْهِ وَيُجْعَلُ رَأْسَ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَإِنَّهَا رُبَّمَا تَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهٗ عَلٰى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهٗ

مَعْرِفَةُ أَنَّهُ جِدَارٌ أَوْ حَجَرٌ وَهٰذَا مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ أَنَّ التَّصْدِيْقَ هُوَ أَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصِّدْقَ إِلَى الْمُخْبِرِ حَتّٰى لَوْ وَقَعَ ذٰلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصْدِيْقًا وَإِنْ كَانَ مَعْرِفَةً۔

ترجمہ: پس ضروری ہے معرفتِ احکام اور استیقان کے درمیان اور تصدیق اور اعتقاد کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور یہ جو مذکور ہے بعض مشائخؒ کی کلام میں کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو خبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی ہو۔ اور وہ (تصدیق) امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو تمام عبادات کی جڑ قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ وہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسے کہ وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہی وہ بات ہے کہ جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار کے ساتھ سچائی کو خبر کی طرف منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگرچہ معرفت ہے۔

قولہ فلا بد من بیان الفرق الخ اس عبارت میں شارحؒ معرفت واستیقان اور تصدیق واعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ تصدیق اور اعتقاد کا ایمان ہونا ثابت ہو جائے اور اول دو کا یعنی معرفت اور استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخؒ کی کلام میں یہ بات مذکور ہے کہ تصدیق امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس پر ثواب بھی ملتا ہے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ثواب صرف فعل اختیاری پر ملتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے کے سبب اس کو رأس العبادات (تمام عبادات کی جڑ) قرار دیا گیا ہے، برخلاف معرفت کے وہ بسا اوقات بغیر کسب کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ کسی شخص کی نظر کسی جسم پر پڑی تو بلا ارادہ اس جسم کے دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معرفت اور تصدیق کے مابین نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے، تصدیق خاص ہے کیونکہ اس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے کبھی اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری، "وھذا ما ذکرہ بعض المحققین الخ" سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ تصدیق کے بارے میں ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اسی طرح بعض محققین (صاحب توضیح) نے بھی تصدیق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مصدق اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتی کہ اگر بغیر اختیار کے سچائی کی نسبت دل میں واقع ہو گی تو اس کو تصدیق نہیں کہیں گے بلکہ اس کو معرفت کہیں گے کیونکہ معرفت بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ تصدیق۔

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِأَنَّ التَّصْدِيقَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِأَنَّا إِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَ شَكَكْنَا فِيْ أَنَّهَا بِالْإِثْبَاتِ أَوِ النَّفْيِ ثُمَّ أُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْإِذْعَانُ وَ الْقَبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْإِثْبَاتِ وَ الْإِيْقَاعِ نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْأَسْبَابِ وَ صَرْفِ النَّظَرِ وَ رَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْإِيْمَانِ وَ كَأَنَّ هٰذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ الْمَعْرِفَةُ لِأَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کی اقسام میں سے ہے اور وہ (علم) کیفیات نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعال اختیاریہ میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور شک کیا ہم نے اس بات میں کہ وہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر اس کے ثبوت پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو ہمیں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کو پھیرنے اور موانع کو دور کرنے اور اس کے مثل میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے ایمان کا مکلف بنانا واقع ہوتا ہے اور گویا کہ یہی مراد ہے اس (تصدیق) کے کسبی اختیاری ہونے سے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے اس لئے کہ معرفت کبھی اس کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ و هذا مشكل لان التصديق الخ ماقبل میں تصدیق کو امر کسبی واختیاری قرار دیا گیا تھا، اس عبارت میں شارح کو اس پر اعتراض ہے اور جواب بھی خود دے رہے ہیں۔

اعتراض: ماقبل میں کہا گیا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور علم کیفیت نفسانی کا نام ہے جو کہ ایک عرض ہے اور کیفیت نفسانی وہ چیز ہے کہ جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو کہ جس میں روح ہو جیسے حیات، قدرت، ارادہ، علم، خوشی، غمی وغیرہ سب اعراض ہیں۔ اور فعل عرض کی ایک دوسری قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ اعراض کی تمام اقسام آپس میں متباین ہوتی ہیں ایک دوسرے پر صادق نہیں آتیں، جب تصدیق منطقی کیف عرض ہے اور تصدیق ایمانی جب بعینہ تصدیق منطقی ہے تو وہ بھی عرض ہو گی تو تصدیق ایک کیفیت ہوئی فعل نہیں ہو سکتی تو پھر تصدیق کو فعل اختیاری کہنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہمیں دو چیزوں کے درمیان شک پڑتا ہے جیسے عالم اور حدوث کے درمیان، کہ آیا عالم اور حدوث کے درمیان نسبت ثبوتی ہے یا سلبی، اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم نے دلیل قائم کی "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ نتیجۃً "العالم حادث" تو اس دلیل سے ہمیں نسبت ثبوتی کا پتہ چلا کہ عالم حادث ہے تو دلیل قائم کرنے کے بعد جو چیز ہمیں حاصل ہوتی ہے اس کو اذعان اور

قبول اور اسی کو حکم، تصدیق، اثبات اور ایقان کہتے ہیں اور اعتراض تمام عقلاء (فلاسفہ، متکلمین) کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم اور اذعان وغیرہ دلیل اور برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہوتا ہے تو نتیجہ تصدیق غیر اختیاری ہوگی۔ کیونکہ تصدیق، حکم، اثبات اور ایقان وغیرہ سب سے اذعان مراد ہوتا ہے۔

جواب: "نعم تحصیل الخ" شارح خود اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تصدیق اگرچہ اضطراری ہے مگر اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب و ذرائع اختیاری ہیں مثلاً قوت عاقلہ کو اس کی طرف متوجہ کرنا تمام موانع اٹھانا اور اشکال اور بدیہ کے نتائج کے لئے تمام شرائط کی رعایت رکھنا۔ یہ سب کچھ بندے کے اختیار میں ہے اسی وجہ سے ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اختیاری ہے اور اسی اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ تصدیق کے حصول کے لئے معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر کسی شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا سچا ہونا بغیر کسب و اختیار کے آجائے تو اس کو مومن نہ کہا جائے گا کیونکہ یہ معرفت ہے نہ کہ تصدیق۔

ثُمَّ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَ لَا بَأْسَ بِذٰلِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگَرَوِيْدَنْ وَ لَيْسَ الْاِيْمَانُ وَ التَّصْدِيْقُ سِوٰى ذٰلِكَ وَ حُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الْمُسْتَكْبِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَ اِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَ الْاِسْتِكْبَارِ وَ مَا هُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَ الْاِنْكَارِ۔

ترجمہ: پھر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو وہ تصدیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین، متکبرین ہیں، ممنوع ہے (تسلیم نہیں ہے) اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے انکار باللسان اور عناد اور تکبر پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور یہ چیزیں تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہیں۔

قولہ ثم یلزم ان تکون المعرفۃ الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے معرفت کے ایمان نہ ہونے کا اس وجہ سے انکار کیا ہے کہ وہ معرفت بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے تو اگر معرفت کسب و اختیار سے کسی کو حاصل ہو جائے تو پھر اس کو تم مومن کہو گے تو پھر ایسی صورت میں علی الاطلاق یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ معرفت کا نام ایمان نہیں ہے۔

جواب: جب کسی کو کسب و اختیار کے ساتھ معرفت حاصل ہوگی تو پھر معرفت، معرفت نہ رہے گی بلکہ وہ تصدیق بن جائے گی اور اس کے دل میں ایسی کیفیت پیدا ہو جائے گی کہ جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر کسی

سے سوال کیا کہ ایسی معرفت تو بعض کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے تو کیا وہ بھی مؤمن ہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ متکبر اور معاند کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے جو کہ کسبی و اختیاری ہو اگر مان بھی لیں تو پھر ان کا کافر ہونا انکار باللسان اور عناد و تکبر پر مصر رہنے کی وجہ سے ہوگا جو کہ تکذیب اور انکار کی علامات میں سے ہے۔

وَالْإِيْمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوْعُ وَالْإِنْقِيَادُ بِمَعْنٰى قَبُوْلِ الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانِ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى مَا مَرَّ وَيُؤَيِّدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يُّحْكَمَ عَلٰى أَحَدٍ بِأَنَّهٗ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ أَوْ مُسْلِمٌ وَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنِيْ بِوَحْدَتِهِمَا سِوٰى ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام ایک ہی ہیں اس لئے کہ اسلام وہ عاجزی کرنا ہے اور فرمانبرداری یعنی احکام کو قبول کرنا اور ان کو مان لینے کے معنی میں ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس طریقے پر جو گزر چکی ہے اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فاخرجنا من کان فیها الخ" اور حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں صحیح نہیں ہے کہ کسی ایک پر حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں۔ اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

قولہ والایمان والاسلام واحد الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارحؒ نے اس عبارت میں اسلام کا معنی بیان کیا ہے اور ایمان و اسلام کے مابین نسبت تساوی پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ اسلام کا معنی خضوع اور انقیاد ہے، خضوع کا معنی عاجزی کرنا اور انقیاد کا معنی ہے احکام کو قبول کرنا اور مان لینا یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق یہی ایمان ہے۔

دلیل نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے "فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ" (قوم لوط کی بستیوں میں جتنے مؤمن تھے سب کو وہاں سے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی مؤمن نہ پایا سوا ایک مسلم گھرانے کے) اس بستی میں صرف حضرت لوط علیہ السلام کا گھرانہ مسلمان گھرانہ تھا اس کو عذاب سے بچا لیا باقی سب تباہ کر دیئے گئے، وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ہے، "من المؤمنین" مستثنیٰ منہ ہے اور "غیر بیت من المسلمین" مستثنیٰ ہے، استثناء میں اصل استثناء متصل ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو تو یہاں اسی ایک گھرانے کو مؤمنین سے (جو کہ مستثنیٰ منہ ہے) اور مسلمین سے (جو کہ مستثنیٰ ہے) تعبیر کیا گیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں متحد ہیں۔

دلیل نمبر (۲): وبالجملة الخ شریعت میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ مسلم ہے مؤمن نہیں ہے یا وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے، جب ایسا کہنا صحیح نہیں ہے تو پھر ضروری ہے جو مسلم ہو وہ مؤمن بھی ہو۔

وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّهُمْ اَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ لَا الْاِتِّحَادَ بِحَسَبِ الْمَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْمَا اَخْبَرَ مِنْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الْاِنْقِيَادُ وَالْخُضُوْعُ لِاُلُوْهِيَّتِهٖ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقَبُوْلِ الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فَالْاِيْمَانُ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْاِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ۔

ترجمہ: اور مشائخ کی کلام سے یہ ظاہر ہے انہوں نے دونوں کا متغایر نہ ہونا مراد لیا ہے اس معنی کے ساتھ ان میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا، جیسا کہ کفایہ میں ذکر کیا گیا ہے، کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے کہ جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام یہ ہے کہ اس کی الوہیت کے سامنے عاجزی کرنا ہے اور اس کے احکام کو ماننا ہے اور یہ امر و نہی قبول کئے بغیر متحقق نہیں ہوگا پس ایمان، اسلام سے حکم کے اعتبار سے جدا نہیں ہے۔ پس ان دونوں میں تغایر نہیں ہے۔

قولہ وظاهر كلام المشائخ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مشائخؒ نے جو دونوں کے درمیان نسبت تساوی (اتحاد) بیان کی ہے اس اتحاد سے اتحاد لغوی مراد نہیں ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے دونوں (ایمان اور اسلام) کے مفہوم میں تغایر ہے اگر اتحاد لغوی ہوتا تو پھر بحسب المفہوم تغایر نہ ہوتا۔ (تغایر کا معنی یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جائے) بلکہ اتحاد سے مراد اتحاد اصطلاحی ہے یعنی مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہے وہ مومن ہے اور جو مومن ہے وہ مسلم ہے۔

شارحؒ صاحب کفایہ کے قول کو بطور دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انہوں نے کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور خضوع کا نام اسلام ہے اور یہ خضوع و انقیاد اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کو قبول کئے بغیر حاصل نہ ہوگا اور امر و نہی کی تصدیق ہی ایمان ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوتا تو دونوں (اسلام و ایمان) میں عدم تغایر ہے یعنی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی کو تساوی کہتے ہیں تو مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا۔

وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ لَهٗ مَا حُكْمُ مَنْ اٰمَنَ وَلَمْ يُسْلِمْ اَوْ اَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَاِنْ اَثْبَتَ لِاَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْآخَرِ فِيْهَا وَاِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بُطْلَانُ قَوْلِهٖ۔

ترجمہ: اور جو آدمی (ان دونوں کے درمیان) تغایر کو ثابت کرے تو اسے کہا جائے گا کیا حکم ہے اس شخص کا جو ایمان لے آیا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لے آیا اور ایمان نہیں لایا پس اگر ان دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائے گا۔

قولہ ومن اثبت التغاير الخ یہ بھی صاحب کفایہ کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ دونوں میں اتحاد ہے بحسب

اتصادق، اگر کوئی شخص دونوں میں تغایر کا قائل ہو تو اس کو ہم کہیں گے کہ بتائیے کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے کہ جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے، اگر وہ ہر ایک کے لئے الگ الگ حکم ثابت کر دے تو فبہا (ٹھیک ہے اس کی تغایر والی بات مانی جا سکتی ہے) اور اگر ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا بلکہ دونوں کے لئے ایک ہی حکم ثابت کرتا ہے تو پھر اس کے تغایر کا قول کرنا غلط اور باطل ہے، صاحب کفایہ کا کلام یہاں تک ختم ہوا۔

فَإِنْ قِيْلَ قَوْلُهُ تَعَالٰى قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِيْ تَحَقُّقِ الْإِسْلَامِ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ قُلْنَا الْمُرَادُ أَنَّ الْإِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ وَهُوَ فِي الْآيَةِ بِمَعْنَى الْاِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ انْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَلَفِّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِيْ بَابِ الْإِيْمَانِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ باری تعالیٰ کا فرمان "قالت الاعراب آمنا الخ" صریح ہے بغیر ایمان کے اسلام کے متحقق ہونے میں تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے، وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور وہ (اسلام) آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطنی کے، ایمان کے باب میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

قولہ فان قیل قولہ تعالیٰ الخ اس عبارت میں اعتراض اور اس کا جواب ہے، اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول "فلا یتغایران" سے ہے۔

اعتراض: صاحب کفایہ کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ دونوں (اسلام و ایمان) میں تغایر نہیں ہے بلکہ تغایر ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" قبیلہ بنو اسد کے لوگ صدقات کے لالچ میں قحط کے زمانے میں مدینہ میں آپ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے منافقانہ طور پر جبکہ دل میں کفر رکھتے تھے، اسلام لے آئے یعنی کلمہ پڑھ لیا تاکہ عطیات کا کچھ حصہ ہمیں مل جائے، اللہ تعالیٰ نے یہ آیت مذکورہ نازل فرمائی کہ جس میں اسلام کا اثبات کیا گیا اور ان کے ایمان کی نفی کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں دونوں میں اتحاد اور نسبت تساوی کی نہیں ہے۔

جواب: آیت مذکورہ میں جس اسلام کا ذکر آیا ہے اس سے اسلام کا لغوی معنی مراد ہے (انقیاد ظاہری) یعنی ظاہری تابعداری کرنا ہے جبکہ اسلام شرعی کی بات ہو رہی ہے جو انقیاد باطنی و تصدیق قلبی کا نام ہے، انقیاد باطنی کے بغیر انقیاد ظاہری کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا زبان سے تلفظ کرنا ایمان نہیں کہلاتا، بہر حال آیت کا معنی یہ ہے کہ تمہارے قلوب میں تصدیق موجود نہیں ہے بلکہ مال کے لالچ میں تم نے ظاہری تابعداری تقیہ کر لیا ہے

فَإِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَتُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْأَعْمَالُ لَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ قُلْنَا الْمُرَادُ أَنَّ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهٖ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوْا عَلَيْهِ أَتَدْرُوْنَ مَا الْإِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَإِقَامُ الصَّلٰوةِ وَإِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ آپ علیہ السلام کا قول ہے کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور تو زکوۃ دے اور تو رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر تو اس کی طرف راستے کی طاقت رکھے (یہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام وہ اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی تو ہم جواب دیں گے کہ مراد اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات ہیں جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا اس قوم کو جو بطریق وفد آپ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے، تو انہوں نے کہا اللہ اور اس کا رسول ہی زیادہ جانتے ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے کچھ زائد شاخیں ہیں اور ان میں سے اعلیٰ "لا الٰہ الا اللہ" کہنا اور ان میں سے ادنیٰ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

قولہ فان قیل قولہ علیہ السلام ان تشہد الخ اس عبارت میں بھی ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ اعتراض کا تعلق دونوں میں تغایر کے ثبوت سے ہے۔

اعتراض: جبرئیل علیہ السلام نے آپ علیہ السلام سے اسلام کے متعلق پوچھا کہ اسلام کیا چیز ہے تو آپ علیہ السلام نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی، اعمال یہ ہیں: (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوۃ دینا (۳) روزہ رکھنا (۴) حج کرنا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام، اقرار بالشہادتین اور اعمال کے مجموعے کا نام ہے جبکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو دونوں میں تغایر ثابت ہے۔

جواب: یہاں اس حدیث میں اسلام کی حقیقت بتلانا مقصود نہیں ہے بلکہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات بتلانا

مقصود ہے، اقرار باللسان تو محض اسلام کی علامت ہے اور اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں جیسا کہ قبیلہ عبد القیس کا نمائندہ وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں آیا آپ علیہ السلام نے ان سے ایمان کے بارے میں دریافت کیا کہ ایمان کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں تو پھر آپ علیہ السلام نے ایمان کی تفسیر اقرار باللسان محض اور اعمال سے فرمائی ہے وہ اعمال یہ ہیں (۱) نماز پڑھنا (۲) زکوٰۃ دینا (۳) رمضان المبارک کے روزے رکھنا (۴) اور مال غنیمت سے خمس دینا، حالانکہ اعمال اہل السنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ اس سے ایمان کے ثمرات مراد ہیں۔ اسی طرح ایک اور حدیث ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے "الایمان بضع و سبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله و ادناها اماطة الاذیٰ عن الطریق" اس حدیث میں قول (لا الہ الا اللہ یعنی اقرار باللسان محض) اور اعمال (اماطة الاذیٰ عن الطریق) دونوں کے مجموعے کو ایمان قرار دیا گیا ہے حالانکہ اہل السنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں لامحالہ یہاں بھی اقرار باللسان محض ایمان کی علامت ہے اور اعمال، ایمان کے ثمرات ہیں۔

وَإِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ صَحَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِتَحَقُّقِ الْإِيمَانِ عِنْدَهُ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فَهُوَ كُفْرٌ لَا مُحَالَةَ وَإِنْ كَانَ لِلتَّأَدُّبِ وَإِحَالَةِ الْأُمُورِ إِلَى مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ لِلشَّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ لَا فِي الْآنِ وَالْحَالِ أَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللَّهِ أَوْ لِلتَّبَرِّي عَنْ تَزْكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْإِعْجَابِ بِحَالِهِ فَالْأَوْلَى تَرْكُهُ لِمَا أَنَّهُ يُوهِمُ بِالشَّكِّ وَلِهَذَا قَالَ لَا يَنْبَغِي دُونَ أَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنَى لِنَفْيِ الْجَوَازِ كَيْفَ وَقَدْ ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ حَتَّى الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ۔

ترجمہ: اور جب بندے سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے صحیح ہے یہ کہنا "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" (میں ان شاء اللہ مومن ہوں) اس لئے کہ یہ (ان شاء اللہ کہنا) اگر شک کے لئے ہے تو یقیناً یہ کفر ہے اور اگر ادب کے لئے ہو اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف امور کو حوالے کرنے کے لئے ہو یا انجام اور مآل میں شک کی وجہ سے ہو نہ کہ اب اور فی الحال یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہو یا اپنے نفس کے تزکیہ سے براءت حاصل کرنے کے لئے اور خود پسندی کی براءت کے لئے ہو تو اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے اسی وجہ سے ماتن نے "لاینبغی" فرمایا ہے "لایجوز" نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں، کیسے ناجائز ہو سکتا جبکہ اس کی جانب بہت سے سلف حتی کہ صحابہ اور تابعین گئے ہیں۔

قولہ و اذا وجد من العبد التصدیق والاقرار الخ یہ مسئلہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی اور اقرار باللسان حاصل ہو گئی تو وہ بندہ بلاشبہ مومن ہے، اب آیا اس کو "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا کیسا ہے؟ شوافع کہتے ہیں کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا مستحب ہے اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا مکروہ ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تو ایک اپنی تعریف کا ترک کرنا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا بھی تقاضا ہے اور تیسرا یہ ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے اور چوتھا یہ ہے کہ تمام امور کو اللہ کے حوالے کر دینا مناسب ہے جیسا کہ قرآن میں ہے "وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا" اور "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ اٰمِنِیْنَ" اور آپ علیہ السلام جب قبرستان تشریف لے جاتے تو فرماتے "السلام علیکم دار قوم مؤمنین و انا ان شاء اللہ بکم لاحقون" حالانکہ لحوق یقینی ہے مگر پھر بھی ادب ملحوظ ہے نیز صحابہ کرام ہر وقت خطرہ محسوس کرتے ہوئے استغفار کرتے تھے اور روتے رہتے تھے کہ کہیں ایمان سلب نہ ہو جائے تو یہ مذکورہ تمام وجوہ اس پر دال ہیں کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا مستحب ہے اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا مناسب نہیں ہے اور "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" کہنا مناسب ہے یہی مذہب ماتن کا ہے، حنفیہ حضرات کے دلائل:

دلیل نمبر (۱): استثناء تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ایمان کو بھی۔

دلیل نمبر (۲): حضرت عطاءؒ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا اور وہ یوں کہتے "نحن المسلمون و المؤمنون" ایک آدمی نے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہا تو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے تو کہنے لگا جی ہاں تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو یوں کہو "اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا" پھر آپ نے قرآن کریم کی یہ آیت پڑھی "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ لَمْ یَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰہِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ" یہ دلائل حنفیہ حضرات کے تھے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر مومن بندے نے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" شک کی بناء پر کہا تو یقیناً یہ کفر ہوگا، ہاں البتہ چار وجوہ کے اعتبار سے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا جائز ہوگا۔ مگر اس کا ترک اولیٰ ہے

(۱) اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے حوالے کرنا۔

(۲) انجام اور مآل میں شک کی وجہ سے نہ کہ فی الحال شک کی وجہ سے کیونکہ خاتمہ کا کسی کو حال معلوم نہیں ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا۔

(۴) اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کے لئے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ" کہنا

جائز ہوگا۔ مگر لفظ انشاء اللہ کو ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایمان کے بارے میں شک کا وہم موجود ہے۔

شارحؒ فرمارہے ہیں کہ اسی وجہ سے (کہ ترک اولیٰ ہے نہ کہ واجب) ماتنؒ نے "لایجوز" نہیں کہا بلکہ "لاینبغی" کہا ہے کیونکہ جب شک کی وجہ سے انشاء اللہ نہیں کہہ تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے بلکہ ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ بہت سارے صحابہ کرامؓ اور تابعین حضرات "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰہُ" کے جواز کے قائل ہیں۔

وَلَيْسَ هٰذَا مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّ الشَّبَابَ لَيْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُكْتَسَبَةِ وَلَا مِمَّا يُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ وَلَا مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور نہیں ہے یہ (انا مؤمن انشاء اللہ) تیرے قول انا شاب ان شاء اللہ کی مثل، اس لئے کہ شباب (جوانی) افعال کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن پر بقاء متصور ہے انجام کار اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن کے ذریعے تزکیہ نفس اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تیرے قول "انا زاهد متق ان شاء اللہ تعالیٰ" کے مثل ہے۔

قوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى الخ شارحؒ صاحب کفایہ کی بات نقل کر کے اس کی تردید کررہے ہیں کہ صاحب کفایہ نے "انا مؤمن انشاء اللہ" کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ "انا مؤمن انشاء اللہ" کہنا اسی طرح مہمل اور باطل ہے جیسا کہ "انا شاب ان شاء اللہ" کہنا مہمل اور باطل ہے تو گویا کہ ان کے ہاں "انا شاب ان شاء اللہ" اور "انا مؤمن انشاء اللہ" کہنا دونوں برابر ہیں (مہمل ہونے میں) شارحؒ یہاں سے ان کی تردید فرمارہے ہیں تین وجوہ سے کہ "انا مؤمن انشاء اللہ"، "انا شاب ان شاء اللہ" کے مثل نہیں ہے لہٰذا مومن کو شاب پر قیاس کرنا ہی غلط ہے، وہ تین وجوہ یہ ہیں:

(۱) شباب امر کسبی واختیاری نہیں ہے جبکہ ایمان (تصدیق) کسبی و اختیاری ہے۔

(۲) شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا بخلاف ایمان کے اس پر بقاء متصور ہے۔

(۳) شباب اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو بخلاف ایمان کے وہ اعمال صالحہ میں سے ہے اسی کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہوسکتا ہے لہٰذا مذکورہ تین وجوہ سے "انا مؤمن انشاء اللہ"، "انا شاب ان شاء اللہ" کے مثل نہیں ہے بلکہ "انا مؤمن انشاء اللہ"، "انا زاهد متق انشاء اللہ" کے مثل ہے کیونکہ زہد وتقویٰ امر کسبی اور اختیاری ہے جس پر آئندہ بھی بقاء متصور ہے اور اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں بھی مبتلا ہوجاتا ہے۔ جس طرح زہد وتقویٰ میں استثناء بالاتفاق جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ الَّذِيْ بِهِ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ

لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ فِيْ نَفْسِهٖ قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِيْ الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور اس تصدیق کامل کا حصول جو نجات دینے والی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا الخ" سے اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

قولہ وذهب بعض المحققين الخ استثناء کے جواز کے بارے میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق تو بندے کو کفر سے خارج کر دیتی ہے جو بندے کو حاصل ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اس لئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ افراد امت کی تصدیق سے انبیاء کی تصدیق قوی ہے (اس پر گفتگو ماقبل میں گزر چکی ہے) اور اس تصدیق کامل کا حصول جو عذاب سے نجات دینے والی ہے اور مرتے دم تک باقی رہے اسی کی طرف اشارہ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ" ایسی تصدیق اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسی وجہ سے استثناء جائز ہوگا اور "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهُ" "اَنَا مُؤْمِنٌ كَامِلٌ نَاجٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى" کے معنی میں ہوگا۔

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتّٰى اَنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ وَالْكَافِرَ الشَّقِيَّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُمَا وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَالطَّاعَةِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ حَقِّ اِبْلِيْسَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ وَبِقَوْلِهِ السَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اَشَارَ اِلٰى اِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح ہے کہ کہا جائے "اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْشَاءَ اللّٰهُ" اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ اعتبار ایمان اور کفر اور سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا ہے یہاں تک کہ وہ مومن سعید ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں کفر اور عصیان پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسے کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے "وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ" اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان میں

"السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ" ماتن نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی طرف نبی علیہ السلام کے فرمان سے۔

قولہ ولما نقل عن بعض الاشاعرۃ الخ جواز استثناء کے بارے میں ایک اور دلیل کو ذکر ہے جو بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ ایمان وکفر اور سعادت وشقاوت کے لحاظ سے اعتبار خاتمہ کا ہے۔ حتی کہ مومن سعید ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ ایمان پہ ہوا ہو۔ چاہے ساری زندگی کفر وعصیان پر رہا ہو۔ اور کافر شقی ہوگا وہ شخص کہ جس کا خاتمہ کفر پر ہوا ہو، چاہے اس نے ساری زندگی تصدیق وطاعت پر گزاری ہو لہذا جب سے کہ جب خاتمہ کا حال معلوم نہیں ہے تو ایمان کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہوگا۔ اس لئے "انا مؤمن ان شاء اللّٰہ" کہنا درست ہوگا اس پر بعض اشاعرہ نے ایک آیت اور ایک حدیث سے استدلال کیا ہے:

آیت: فرمان باری تعالیٰ ہے: ابلیس کے حق میں: "وكان من الكافرين" کہ شیطان سے ایمان سلب کرلیا گیا ہے اور آئندہ بھی وہ مسلوب ہوگا اس سے پہلے وہ اونچے رتبہ کا مالک تھا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وكان من الكافرين" کہ وہ پہلے سے کافرین میں سے تھا چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہوتا ہے اس کے بارے میں کسی کو حال معلوم نہیں اس لئے ایمان کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرنا صحیح ہے۔

حدیث: آپ علیہ السلام نے فرمایا: "السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ" کہ جو نیک بخت ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بدبخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے، زندگی بھر جو چاہے کرتا رہے ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتے نے جو اس کی سعادت وشقاوت لکھی ہے وہی آخرکار سامنے نکھر آئے گی اور اسی حال پر ہی اس کا انتقال ہوگا لہذا سوء خاتمہ کا خوف ہے۔

وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى بِاَنْ يَّرْتَدَّ بَعْدَ الْاِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ بِاَنْ يُّؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور سعید بھی شقی ہو جاتا ہے بایں طور کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ باللّٰہ من ذلک) اور شقی بھی سعید ہو جاتا ہے، اس طرح کہ کفر کے بعد مومن ہو جائے۔

قولہ والسعید قد یشقی الخ ماتن نے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سعید بعض اوقات شقی بھی ہو جاتا ہے بایں طور کہ ایمان لانے کے بعد (نعوذ باللّٰہ) مرتد ہو جائے اور بعض اوقات شقی سعید بھی ہو جاتا ہے بایں طور کہ کفر کے بعد وہ ایمان لے آئے اور طاعت وعبادت کرنے لگے۔

وَالتَّغْيِيْرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُوْنَ الْاِسْعَادِ وَالْاِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا اَنَّ الْاِسْعَادَ وَالْاِشْقَاءَ تَكْوِيْنُ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَلَا تَغَيُّرَ عَلَى اللّٰهِ وَلَا عَلٰى صِفَاتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ

الْقَدِيْمُ لَا يَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ۔

ترجمہ: اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر حالانکہ وہ دونوں (اسعاد اور اشقاء) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس لئے کہ اسعاد سعادت کی تکوین اور اشقاء شقاوت کی تکوین (تخلیق) ہے اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے یعنی قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

قولہ والتغیر یکون علی السعادۃ الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے:

اعتراض: آپ نے ماقبل میں یہ کہا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے تو اس سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے؟

جواب: یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفات ہیں ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے سعادت سے شقاوت کی طرف اور شقاوت سے سعادت کی طرف، اسی طرح طاعت سے عصیان کی طرف اور عصیان سے طاعت کی طرف مگر اللہ تعالیٰ کی صفات اسعاد بمعنی تکوین سعادت اور اشقاء بمعنی تکوین شقاوت ہے اس تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس اسعاد اور اشقاء میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا جیسے کہ اس بندہ کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اماتت کا تعلق ہوتا ہے صفت تکوین (تخلیق) میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنَى لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيْدَ بِالْإِيْمَانِ وَالسَّعَادَةِ مُجَرَّدُ حُصُوْلِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَإِنْ أُرِيْدَ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ النَّجَاةُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا قَطْعَ بِحُصُوْلِهِ فِي الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِحُصُوْلِهِ فِي الْحَالِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ إِلَى الْمَشِيْئَةِ أَرَادَ الثَّانِيَ۔

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے کہ جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے۔ فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا فی الحال تو اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کی طرف سپرد کیا اس نے دوسرا معنی مراد لیا۔

قولہ والحق انہ لا خلاف فی المعنی الخ شارح فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ حنفیہ اور شوافع کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ اختلاف لفظی ہے وہ اس طرح کہ اگر ایمان اور سعادت سے مراد تصدیق اور اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ جس پر آخرت کی نجات اور ثمرات مرتب ہوتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہیں اس کی بندہ کو کچھ خبر نہیں ہے تو ایمان کے دو معنی ہیں (۱) تصدیق و اقرار کا فی الحال حصول (۲) وہ چیز کہ جس پر نجات مرتب ہے، چنانچہ جس نے "انا مؤمن حقا" کہا اس نے بھی صحیح کہا کیونکہ اس نے پہلا معنی مراد لیا

براہمہ ارسال کو محال تو نہیں سمجھتے مگر یہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ جو احکام رسول لانے گا وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عقل کے موافق ہوں گے یا عقل کے خلاف ہوں گے، اول صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا رسول کے لانے کی حاجت نہیں، دوسری صورت میں آدمی خود ان کو رد کر دے گا اگرچہ رسول ہی لائے اس لئے ارسال رسل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعض امور ایسے بھی ہیں کہ جن کے حسن وقبح کی معرفت کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ان کا حسن وقبح بتلانے کے لئے ارسال رسل کی حاجت ہے۔

(۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل واحسان کی وجہ سے ہے بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادہ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے، جو کام وہ چاہتے ہیں بغیر کسی غرض وحکمت ومصلحت کے اور بغیر کسی داعی وغیرہ کے کرتے ہیں یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔

شارحؒ نے "ولا یمکن" سے (باوجود خود اشعری ہونے کے) جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى وُقُوعِ الْإِرْسَالِ وَفَائِدَتِهِ وَطَرِيقِ ثُبُوتِهِ وَتَعْيِينِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهُ فَقَالَ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی طرف اور اس کے فائدے کی طرف اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی طرف اور بعض ان حضرات کی تعیین کی طرف کہ جن کی رسالت ثابت ہے تو مصنفؒ نے فرمایا:

قولہ ثم اشار الی وقوع الارسال الخ یہاں سے شارحؒ ماتن کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں کہ ماتنؒ نے "وقد ارسل اللہ الخ" سے وقوع رسال کی طرف اور "مبشرین و منذرین و مبینین الخ" سے فائدہ ارسال کی طرف اور "ویعضدہم الخ" سے رسالت کے طریق ثبوت کی طرف اور "اول الانبیاء الخ" سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔

وَقَدْ أَرْسَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى رُسُلًا مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِيْنَ لِأَهْلِ الْإِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالثَّوَابِ وَمُنْذِرِيْنَ لِأَهْلِ الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ فَإِنَّ ذٰلِكَ مِمَّا لَا طَرِيْقَ لِلْعَقْلِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فَبِأَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ لَا يَتَيَسَّرُ إِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے جو ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور کفر ومعصیت والوں کو جہنم اور عقاب سے ڈرانے والے ہیں اس لئے کہ یہ (عقاب وثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی گی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا

مذکورہ چیزیں (احکام) ایسی ہیں کہ انسان کو حاصل نہ ہو سکیں گی۔

اگر کسی کو تفکر واستدلال سے معلوم ہو جائیں تو پھر ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے دوسرے کام کاج کی فرصت ہی نہیں ملے گی اس سے سارے کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل اور احسان فرمایا کہ مذکورہ احکام واصول کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل یعنی انبیاء کو بھیج دیا جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" آپ علیہ السلام کا سب کے لئے رحمت ہونا ظاہر ہے حتی کہ کفار کے لئے بھی، کیونکہ دوسری قومیں مسخ کر دی جاتی تھیں۔

وَأَيَّدَهُمْ أَيِ الْأَنْبِيَاءَ بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلَى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّي الْمُنْكِرِينَ عَلَى وَجْهٍ يُعْجِزُ الْمُنْكِرِينَ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ۔

ترجمہ: اور ان انبیاء کی تائید فرمائی خرق عادت معجزات سے، معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر عادت کے خلاف ظاہر ہو منکرین کو چیلنج کے وقت اس طریقے پر کہ منکرین کو اس کی مثل لانے سے عاجز کر دے۔

قولہ وایدھم ای الانبیاء بالمعجزات الخ یہاں سے ماتن نبوت کے طریق ثبوت کو بیان کر رہے ہیں یعنی ان طریقوں کو بیان فرما رہے ہیں کہ جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے ان میں سے معجزات ہیں جو دلیل نبوت ہیں معجزہ ایک خلاف عادت چیز ہوتی ہے کہ جس کو خدا تعالیٰ انبیاء ورسل کے ہاتھ پر ظاہر فرماتے ہیں کہ جس کا انسانوں سے صدور وظہور عادۃً محال ہے۔

فائدہ: اگر امر خارق عادت کا ظہور مدعی نبوت کے ہاتھ پر مکذبین نبوت کے الزام اور تعجیز کے لئے ہو تو وہ معجزہ ہے اور اگر دعویٰ نبوت نہ ہو بلکہ کسی شخص کی تکریم کے لئے امر خارق عادت کا ظہور ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی ہو۔ اور اگر کسی ایسے شخص کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظہور ہو کہ جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر بندے کی غرض کے موافق کافر وفاسق سے ظاہر ہو تو اس کو استدراج کہتے ہیں اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اس کو اہانت کہتے ہیں جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا تاکہ اچھی ہو جائے تو جو صحیح آنکھ تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ لَا التَّأْيِيدُ بِالْمُعْجِزَةِ لَمَا وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِهِ وَلَمَا بَانَ الصَّادِقُ فِي دَعْوَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُورِ الْمُعْجِزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقِ جَرْيِ الْعَادَةِ بِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِيبَ ظُهُورِ الْمُعْجِزَةِ وَإِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِي نَفْسِهِ۔

ترجمہ: اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر معجزہ کے ساتھ تائید نہ ہوتی تو اس (نبی کے) قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا

اور دعویٰ رسالت میں صادق و کاذب سے جدا نہ ہوتا اور معجزہ کے ظہور کے وقت یقین حاصل ہو جاتا ہے اس نبی کی سچائی کا عادت کے جاری ہونے کے طریقے پر بایں طور پر کہ اللہ تعالیٰ سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں معجزہ کے ظہور کے وقت اگرچہ علم پیدا نہ کرنا بھی فی نفسہٖ ممکن ہے۔

قولہ و ذلک لانہ لا لو التائید الخ اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید اس لئے فرماتے ہیں تاکہ دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جائے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ معجزات ظاہر ہوتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور وہ اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ نیز ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی عادی ہے یعنی اللہ نے یہ عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضروری پیدا فرما دیتے ہیں اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے یعنی علم ضروری پیدا نہ کرنا مگر محض امکان علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ آنے والی عبارت میں ایک مثال سے وضاحت فرمائی گئی ہے، اگر اللہ تعالیٰ معجزات کے ساتھ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو پھر کون انبیاء کی نبوت کا اقرار کرتا اور سچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز کیا جاتا، اس لئے حکمت خداوندی کا مقتضیٰ یہی تھا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَذٰلِكَ كَمَا ادَّعٰى اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهٗ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَقُمْ مِنْ مَكَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ يَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِيٌّ عَادِيٌّ بِصِدْقِهٖ فِيْ مَقَالَتِهٖ وَاِنْ كَانَ الْكِذْبُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ فَاِنَّ الْاِمْكَانَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى التَّجْوِيْزِ الْعَقْلِيِّ لَا يُنَافِيْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْكَانِهٖ فِيْ نَفْسِهٖ۔

ترجمہ: اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی ایک نے جماعت کے سامنے دعویٰ کیا کہ میں تمہاری طرف اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ کو کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو پھر آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین دفعہ کھڑے ہوں تو بادشاہ نے ایسے ہی کیا تو جماعت کو علم قطعی عادی حاصل ہو جاتا ہے اس شخص کے سچے ہونے کا اس کی بات میں اگرچہ فی نفسہٖ کذب ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی کے علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہمارا یقین کر لینا اس بات کا کہ جبل احد سونا نہیں بنا ہے باوجود اس کے کہ فی نفسہٖ ممکن ہو سکے۔

قولہ و ذلک کما ادعی احد بمحضر من جماعۃ الخ اس عبارت میں شارح مثال پیش کر رہے ہیں کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد اور رسول ہوں، لوگ اس کے ثبوت پر دلیل کا مطالبہ کریں تو وہ شخص بادشاہ کو کہے کہ اگر میں آپ کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچا ہوں تو پھر آپ خلاف عادت اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں تاکہ لوگوں کو یقین ہو جائے کہ میں آپ کا قاصد

رسول اور قاصد ہوں تو بادشاہ اگر ایسا کرے تو یقیناً لوگوں کو اس شخص کے رسول اور قاصد ہونے کے دعویٰ میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔

اگرچہ اس شخص کا اپنے دعویٰ میں کاذب ہونا فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اپنی جگہ سے اٹھنا اس شخص کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو مثلاً وہ شخص اس کی رعایا کا ایک فرد ہے اس کی ذاتی خواہش کو پورا کرنے کے لئے اپنی جگہ سے خلاف عادت کھڑا ہوا، بہرحال محض امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا کہ جبل احد کا سونا بننا ممکن ہے مگر ہوا نہیں ہے۔ لہٰذا سونا بننے کا امکان یقینی ہے، تو دیکھئے امکان ذاتی نے علم یقینی کو زائل نہیں کیا ہے۔

فَكَذَا هٰهُنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِأَنَّهَا أَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحِسِّ وَلَا يَقْدَحُ فِيْ ذٰلِكَ إِمْكَانُ كَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى أَوْ كَوْنِهَا لَا لِغَرَضِ التَّصْدِيْقِ أَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيْقِ الْكَاذِبِ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ الْحِسِّيِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ إِمْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰى أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ۔

ترجمہ: پس اسی طرح یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کی سچائی کا علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے بمقتضائے عادت اس لئے کہ عادت علم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے جیسا کہ حس ہے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونے کا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے کا امکان اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کا امکان معترض نہیں ہوگا جس طرح آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حسی میں کچھ مخل نہیں ہے اس معنی کے ساتھ کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

قولہ فکذا ھٰھنا یحصل العلم بصدقہ الخ: گویا یہ اصول پہلے آپ کے سامنے آ چکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے، لہٰذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہوگیا تو دیکھنے والوں کے دل میں اس کی سچائی کا علم ضروری عادی پیدا ہوگیا جیسا کہ حواس کے ذریعے علم ضروری پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کوئی فرق نہیں آتا جیسے کہ آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے آگ ٹھنڈی ہو گئی تھی مگر اس امکان کے باوجود کوئی شخص آگ میں نہیں کودتا کیونکہ اس کو یقین کامل ہے کہ آگ مجھے جلا دے گی، تو جس طرح آگ کا نہ جلانا فی نفسہ ممکن ہے مگر یہ امکان علم یقینی یعنی آگ کے جلانے کے منافی نہیں ہے اسی طرح ظہور معجزہ کے وقت اس کے دعویٰ رسالت میں اگرچہ عدم صدق کا امکان ہے مگر یہ ممکن ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دلوں میں علم ضروری عادی کے پیدا ہو جانے کے منافی نہیں ہے۔

وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَّا نُبُوَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِهِ نَبِيٌّ آخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ فَإِنْكَارُ نُبُوَّتِهِ عَلَى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُونُ كُفْرًا۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے سب سے پہلے آدم علیہ السلام اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہرحال آدم علیہ السلام کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو دلالت کر رہی ہے اس بات پر کہ انہیں حکم دیا گیا اور روکا گیا باوجود قطعی ہونے اس بات کے کہ ان کے زمانے میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو پایا گیا (امر و نہی) وحی کے ذریعے سے نہ کہ غیر سے اور اسی طرح سنت اور اجماع سے بھی (ان کی نبوت ثابت ہے) پس ان کی نبوت کا انکار اس طریقے پر جو بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے۔

قولہ وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد عليهما السلام الخ یہاں سے ماتن رحمہ اللہ ان حضرات کی تعیین فرما رہے ہیں کہ جن کی رسالت ثابت ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔ شارح نے اس پر دلائل قائم کئے ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کچھ چیزوں کا حکم و امر فرمایا اور کچھ چیزوں سے منع فرمایا۔ امر کی مثال جیسے "يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا" نہی کی مثال جیسے "وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ" اور یہ اصول مسلمہ ہے کہ آدم علیہ السلام کے زمانے میں کوئی اور پیغمبر نہ تھا تو معلوم ہوا کہ امر و نہی ان کو بلاواسطہ وحی کے ذریعہ کی گئی، جب ان کی طرف وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو ان کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): حدیث سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام پہلے نبی ہیں۔ مسند احمد میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ علیہ السلام سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ آدم۔ پھر میں نے پوچھا کہ کیا وہ نبی تھے تو آپ علیہ السلام نے فرمایا "نعم نبي مكلم" ہاں وہ صاحب کلام نبی تھے یعنی ان پر اللہ تعالیٰ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

دلیل نمبر (۳): اہل السنت والجماعت کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں۔

فائدہ: پہلی دلیل میں کہا گیا کہ وحی انبیاء پر ہوتی ہے یعنی وحی نبوت کا خاصہ ہے تو کسی نے سوال کیا کہ وحی تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کی طرف بھی کی تھی جیسے قرآن میں ہے "وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي" اسی طرح بی بی مریم کی طرف بھی وحی بھیجی گئی جیسے قرآن

قوله واما نبوة محمد عليه السلام الخ یہاں سے شارحؒ نبی علیہ السلام کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں اس پر اولاً ایک دلیل پیش کی پھر اس دلیل کے دوسرے مقدمہ کو دو دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔

دلیل: آپ علیہ السلام نے نبوت کا دعویٰ کیا (یہ صغریٰ ہے) یہ دعویٰ کرنا تواتر سے ثابت ہے اور دلیل نبوت پیش کی (یہ کبریٰ ہے) یعنی معجزہ ظاہر فرمایا تو جو دعویٰ نبوت کرے اور اس پر دلیل نبوت بھی پیش کرے تو وہ نبی ہوتا ہے تو آپ علیہ السلام کی نبوت ثابت ہوگئی۔ اب کبریٰ جو دوسرا مقدمہ ہے شارحؒ نے اس پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل نمبر (۱): آپ علیہ السلام نے دعویٰ نبوت کیا ہے کہ قرآن کریم یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل کیا گیا اگر تمہیں اس کے بارے میں شبہ ہو کہ یہ اللہ کا کلام نہیں بلکہ میں نے اس کو باوجود امی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے تو پھر اس کے مثل ایک چھوٹی سی سورت بنا کر دکھاؤ حالانکہ تم کمال بلاغت تک پہنچے ہوئے ہو۔ اس کے باوجود تم مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لینا کہ یہ انسانی کلام نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ تو وہ لوگ باوجود کوشش کے اس کے مثل لانے سے عاجز رہے تو اس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ علیہ السلام کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔

دلیل نمبر (۲): واما ثانیا الخ آپ علیہ السلام سے صادر ہونے والے ایسے امور خارق عادت ہیں کہ جن کا قدر مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے، اگرچہ ان کی تفاصیل یعنی جزئی واقعات خبر آحاد کے درجہ میں ہیں۔ جیسے پتھروں اور درختوں کا آپ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا، آپ کی انگلی مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہو جانا وغیرہ، بہر حال یہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مگر قدر مشترک حد تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے مگر ہر واقعہ کا دلیل شجاعت و دلیل سخاوت ہونا حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے۔

وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع

> وَإِتْمَامُ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَأَكْمَلَ كَثِيْرًا مِنَ النَّاسِ فِي الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَتَنْوِيْرُ الْعَالَمِ بِالْإِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَأَظْهَرَ اللّٰهُ دِيْنَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ كَمَا وَعَدَهٗ وَلَا مَعْنٰى لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰى ذٰلِكَ ۔

ترجمہ: اور ارباب بصائر نے یعنی بصیرت والوں نے آپ کی نبوت پر دو طرح سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ علیہ السلام کے اخلاق عظیمہ اور حکمت پر مبنی احکام اور آپ کا اپنے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہیں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ کی عصمت اور حفاظت پر آپ علیہ السلام کا اعتماد اور آپ علیہ السلام کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا خطرات کے موقع پر اس حیثیت سے کہ آپ علیہ السلام کے دشمنوں کو آپ علیہ السلام سے شدید عداوت ہونے اور آپ علیہ السلام کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ ہی آپ علیہ السلام کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل ان امور کے اجتماع کو غیر انبیاء میں محال ہونے کا یقین کرتی ہے اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے کہ جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو تیئیس سال کی مہلت دے پھر اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں کے خلاف اور اس کے آثار کو زندہ رکھے اس کی موت کے بعد قیامت کے دن تک۔ اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ (نبی علیہ السلام نے) اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ کیا ایسی قوم کے سامنے کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ہی ان کے پاس حکمت تھی اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سارے لوگوں کو کامل بنایا علمی اور عملی کمالات میں اور عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام ادیان پر غالب فرمایا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

قولہ وقد یستدل ارباب البصائر الخ بعض ارباب بصیرت نے نبی علیہ السلام کی نبوت کو دو طریقوں سے ثابت کیا۔ پہلا استدلال کا طریقہ امام غزالی نے پیش کیا ہے اور دوسرا طریقہ استدلال کا امام رازی نے پیش کیا ہے جس کو شارح "وثانیھما انہ ادعیٰ الخ" سے پیش کر رہے ہیں۔

پہلا استدلال: یہ استدلال امام غزالی نے پیش کیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد، دعوت و تبلیغ کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد۔

نبوت سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ احوال تھے کہ کفار مکہ آپ کو "صادق الامین" کے لقب سے پکارتے تھے، اسی طرح آپ کا حسن خلق، بت پرستی سے اجتناب اور رسومات جاہلیت سے اجتناب، اور غار حرا میں اللہ

آپ کا آخری نبی ہونا قرآن سے (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيّٖنَ) اور حدیث سے "اُرْسِلْتُ اِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَ خُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ" (رواہ مسلم وغیرہ) اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ بعض نصاریٰ اور یہودنے جو یہ کہا ہے کہ آپ کو صرف عرب کے لئے نبی بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ وہ عرب ایسے لوگ ہی تھے ان کو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب میں سے ہیں ہمیں کسی نبی کی ضرورت نہیں ہے، مگر ان کا یہ گمان غلط اور باطل ہے اس لئے کہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے آپ علیہ السلام کا فرمان "اُرْسِلْتُ اِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً" اور دوسری حدیث میں "بُعِثْتُ اِلَى النَّاسِ كَافَّةً" کے الفاظ ہیں کہ میں تمام لوگوں کی طرف خواہ جنات ہوں یا انسان ہوں سب کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

فَإِنْ قِيْلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ نُزُوْلُ عِيْسٰى بَعْدَهٗ قُلْنَا نَعَمْ لٰكِنَّهٗ يُتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ شَرِيْعَتَهٗ قَدْ نُسِخَتْ فَلَا يَكُوْنُ إِلَيْهِ وَحْيٌ وَ نَصْبُ الْأَحْكَامِ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْأَصَحُّ أَنَّهٗ يُصَلِّيْ بِالنَّاسِ وَيَؤُمُّهُمْ وَ يَقْتَدِيْ بِهِ الْمَهْدِيُّ لِأَنَّهٗ أَفْضَلُ فَإِمَامَتُهٗ أَوْلٰى۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تحقیق حدیث میں آپ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول وارد ہوا ہے تو ہم جواب دیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی پیروی کریں گے اس لئے کہ ان کی شریعت منسوخ ہو گئی ہے نہ ان کی طرف کوئی وحی ہو گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ رسول (علیہ السلام) کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصح یہ ہے کہ (عیسیٰ علیہ السلام) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور امام مہدی ان کی اقتداء کریں گے اس لئے کہ وہ (عیسیٰ علیہ السلام) افضل ہیں پس ان کی امامت اولیٰ ہے۔

قولہ فان قیل قد ورد فی الحدیث الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: آپ حضرات فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ علیہ السلام کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا۔

جواب: آپ علیہ السلام کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کسی کو نبوت و رسالت دی جائے گی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام تو پہلے سے منصب نبوت کے عہدے پر فائز ہو چکے ہیں اسی سابقہ منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا آپ کے خاتم النبیین ہونے کے منافی نہیں ہے۔ نیز شارحؒ نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے اور اس پر دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ اس جیسے مسائل میں دلیل نقلی ہونی چاہئے جبکہ دلائل نقلیہ اس کے برخلاف ہیں، بعض دلائل نقلیہ میں یہ بات صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے جیسا کہ مسلم شریف میں مذکور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان

سے کہیں گے کہ آپ ہمیں نماز پڑھائیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے لہٰذا امام مہدی امامت کرائیں گے یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امت کا اعزاز ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔

وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيْثِ عَلَى مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُوْنَ أَلْفًا وَفِيْ رِوَايَةٍ مِائَتَا أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُوْنَ أَلْفًا وَالْأَوْلَى أَنْ لَا يُقْتَصَرَ عَلَى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَا يُؤْمَنُ فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ إِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ إِنْ ذُكِرَ أَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِي أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلَى تَقْدِيْرِ اشْتِمَالِهِ عَلَى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ لَا يُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِيْ بَابِ الْاِعْتِقَادَاتِ خُصُوْصًا إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى اخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهِ مِمَّا يُفْضِي إِلَى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يُذْكَرْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَحْتَمِلُ مُخَالَفَةَ الْوَاقِعِ وَهُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ اسْمٌ خَاصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ۔

ترجمہ: اور تحقیق بعض احادیث میں ان انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء علیہم السلام کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو ہم نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا اور عدد کے ذکر کرنے میں یقین نہیں کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کیا جائے ایسا عدد جو ان کی تعداد سے زیادہ ہو یا نکل جائیں گے ان میں سے وہ حضرات جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی تعداد سے کم عدد ذکر کیا جائے یعنی خبر واحد اس کے مشتمل ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرائط پر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادیات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضیٰ کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت تک مفضی ہو اور وہ یہ ہے کہ بعض انبیاء کو نبی سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی وبیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

قولہ وقد روی بیان عددھم فی بعض الاحادیث الخ ماتن فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بیان کی گئی ہے جیسے کہ شارح نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں بیان کی ہیں۔

حدیث نمبر (۱): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار۔

حدیث نمبر (۲): ایک روایت میں انبیاء کی تعداد دو لاکھ چوبیس ہزار بتلائی گئی۔

ماتنؒ فرماتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ انبیاء کی تعداد کے بارے میں کسی خاص عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ پھر دو صورتیں بنیں گی۔ (۱) یا تو یہ تعداد نفس الامری تعداد سے زیادہ ہوگی (۲) یا کم ہوگی، اول صورت میں غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا لازم آئے گا اور ثانی صورت میں بعض انبیاء کو ان کی فہرست سے خارج کرنا لازم آئے گا یہ دونوں صورتیں جائز نہیں لہذا کسی عدد پر حصر نہ کریں۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر کرنا کتاب اللہ کے ظاہر کے بھی خلاف ہے کیونکہ کتاب اللہ میں ہے "مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ"

"یعنی ان خبر الواحد الخ" سے شارحؒ فرما رہے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو احادیث آئی ہیں وہ خبر آحاد کے طریقہ پر ہیں اور خبر واحد اپنی تمام شرطوں کے ساتھ جو اصول فقہ میں مذکور ہیں مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، جبکہ باب اعتقادیات میں ظنیت کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیت کا اعتبار ہوتا ہے اور تصریحات اس مسئلہ میں ہے ہی نہیں اس لئے خاص عدد پر اکتفاء نہیں کرنا چاہئے۔ نیز ہر عدد خاص ہوتا ہے کمی و بیشی کا بالکل احتمال نہیں رکھتا تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء، انبیاء میں آجائیں یا بعض انبیاء، انبیاء کی فہرست سے خارج ہوجائیں اس لئے کسی مخصوص عدد پر اکتفاء نہ کرنا چاہئے۔

وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لأن هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت اور رسالت کا یہی مطلب ہے سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔

قولہ وکلہم کانوا مخبرین الخ: یہاں سے ماتنؒ انبیاء کے اوصاف بیان کر رہے ہیں کہ تمام انبیاء من جانب اللہ تعالیٰ کے احکام کو مخلوق تک پہنچانے والے ہوتے ہیں اور خبر دینے والے ہوتے ہیں اور مخلوق خدا کے خیر خواہ ہوتے ہیں اگر خیر خواہ نہ ہوں تو پھر ان کو مبعوث کرنے کا فائدہ باطل ہوجائے گا۔ یہی اخبار اور تبلیغ نبوت و رسالت کا معنی ہے۔

وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة أما عمدا فبالإجماع وأما سهوا فعند الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهوا فجوزه الأكثرون أما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي وأتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا

أَنْ يُنَبِّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّهُ بَعْدَ الْوَحْيِ وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا دَلِيْلَ عَلَى امْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ
وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ إِلَى امْتِنَاعِهَا لِأَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلَحَةُ الْبِعْثَةِ
وَالْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعُهْرِ الْأُمَّهَاتِ وَالْفُجُوْرِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخِسَّةِ وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ
صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَالْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهُ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا إِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً۔

ترجمہ: اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص کر ان امور کے سلسلے میں کہ جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، بہرحال عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں (کذب سے) اور بہرحال سہواً تو اکثر لوگوں کے نزدیک۔ اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام گناہوں سے تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اور اسی طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ اور بہرحال سہواً تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، بہرحال صغائر وہ جمہور کے نزدیک عمداً جائز ہے برخلاف جبائی اور اس کے متبعین کے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو گھٹیاپن پر دلالت کرے جیسے کہ ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ کی ڈنڈی مارنا لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو وہ اس سے رک جائیں۔ یہ ساری بحث وحی کے بعد کی ہے اور بہرحال وحی سے پہلے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور ایسے صغائر جو گھٹیا پن پر دال ہوں اور شیعوں نے صغیرہ و کبیرہ کے صدور کا وحی سے پہلے اور وحی کے بعد کا انکار کیا ہے لیکن انہوں نے بطور تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

قولہ وفی هذا اشارة الی ان الانبیاء الخ یہاں سے شارح انبیاء علیہم السلام کی معصومیت وغیرہ کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بحث و گفتگو فرما رہے ہیں۔ اس بحث کے چار حصے ہیں: (۱) کذب فی التبلیغ (۲) کفر قبل البعثت و بعد البعثت (۳) بعد البعثت کبائر و صغائر کا صدور (۴) قبل البعثت کبائر و صغائر کا صدور۔

اب ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) انبیاء علیہم السلام کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً ان امور میں جو شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی کے متعلق ہیں ورنہ لوگوں کو نبی کی بات پر اعتماد نہ رہے گا اور ایسی صورت میں وہ لوگ نبی کی پیروی نہیں کریں گے۔ یہ بعثت اور رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور عمداً جھوٹ بولنے سے بالاجماع انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور یہی سہواً جھوٹ بولنا ہاں تو

اس کے بارے میں جمہور متکلمین کا عقیدہ یہ ہے کہ اس سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں اگرچہ بعض حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن پہلا قول حق پر مبنی ہے۔ کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں تفصیل ہے جس وار اس کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

(۲) انبیاء علیہم السلام کفر سے بالاجماع معصوم ہیں کسی زمانہ میں بھی کفر کا صدور نہیں ہوتا نبوت ملنے سے پہلے اور نہ ہی نبوت ملنے کے بعد۔

(۳) نبوت کے بعد عمداً کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے معتزلہ سمیت جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں البتہ اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء سے کبیرہ گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے۔ فرقہ حشویہ متقدمین میں سے ایک فرقہ ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ خراسان کی ایک بستی کا نام حشو ہے اس کی طرف نسبت کرتے حشویہ کہلاتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ حشو کا معنی ہے فضول کلام، چونکہ یہ لوگ بلا تحقیق روایت پر اعتبار کرتے تھے اس لئے ان کو حشویہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال انبیاء سے عمداً کبائر کا صدور ممتنع ہے مگر اس امتناع میں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوتا ہے یا دلیل عقلی سے تو جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوتا ہے اور عقلی دلیل معجزہ ہے اور کذب کے علاوہ باقی گناہوں کے صدور کا امتناع دلیل نقلی یعنی نصوص اور اجماع سے معلوم ہوتا ہے قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک یہی مختار ہے۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ گناہوں کے صدور کا امتناع دلیل عقلی سے معلوم ہوتا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کا صدور لوگوں کے لئے باعث نفرت بنے گا اور لوگ نبی کی اتباع سے باز رہیں گے جو ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے، اسی کو استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی نے پسند کیا ہے۔ اور انبیاء سے کبائر کا صدور سہواً ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر قاضی عیاضؒ نے عمداً اور سہواً کی قید کے بغیر کبیرہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔

نبوت ملنے کے بعد آیا صغیرہ گناہوں کا صدور عمداً انبیاء سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ شارح علامہ تفتازانیؒ نے یہاں صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے مگر شارحؒ نے اپنی دوسری کتابوں شرح مختصر تہذیب اور شرح مقاصد میں عمداً صغائر کے صدور کے ناجائز ہونے کا قول قرار دیا ہے جبکہ جمہور کے نزدیک عمداً صغائر کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے، البتہ معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے متبعین کا کہنا ہے کہ صغائر کا صدور سہواً یا خطاء اجتہادی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے نہ کہ عمداً۔

رہا نبوت ملنے کے بعد سہواً صغائر کا صدور تو یہ بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہواً بھی نہیں ہوگا جو رذالت پر دلالت کرے، مثلاً ایک لقمہ کی چوری کرنا یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا، مگر محققین نے ساتھ ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کو متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں ہے تو وہ

فوراً اس سے رک جائیں پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

یہ ساری تفصیل بعد والی سے متعلق تھی اب نمبر ۲ میں پہلی الاولی (قبل النبوت) کے متعلق بحث ہے۔

(۲) نبوت ملنے سے قبل گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اکثر اہل السنت والجماعت اور بعض معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس کے برخلاف باقی معتزلہ اور بعض اہل السنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ نبوت ملنے سے قبل کبیرہ کا صدور بھی ممتنع ہے کیونکہ اس کا صدور لوگوں کو نبی کی اتباع سے دور کرے گا اور یہ ان کو مبعوث کرنے کی حکمت و مصلحت کو فوت کر دے گا حالانکہ بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کی اقتداء کرے۔ اس کے بعد شارح علامہ تفتازانیؒ حق بات بتلاتے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ اس کی ذات ممتنع ہے کہ جو موجب نفرت ہو خواہ ان سے ہو یا ان کے آباء سے جیسے ان کی ماؤں کا (معاذ اللہ) زانیہ ہونا یا خود انبیاء کا (معاذ اللہ) زنا کرنا اور ایسے صغائر کا صدور بھی نہ ہوگا جو خست اور رذالت پر دلالت کریں۔ اس کے بعد شارحؒ نے شیعہ کا مذہب بیان کیا ہے کہ ایک طرف تو انبیاء کی عصمت کے بارے میں اس قدر غلو اور افراط سے کام لیا کہ انہوں نے کہہ کر نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عمداً یا سہواً صغیرہ اور کبیرہ کا صدور ممتنع ہے اور دوسری طرف اس قدر کوتاہی اور تفریط سے کام لیا اور کہا کہ بطور تقیہ کفر کا اظہار جائز ہے یعنی دشمنوں کے خوف سے کفر کا اظہار جائز ہے، تقیہ کی نسبت جعفر صادقؒ کی طرف کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے۔ تقیہ کو جائز قرار دینا انبیاء پر سراسر بہتان اور افتراء ہے کیونکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلیل تعداد اور دشمنوں کی کثیر تعداد کے باوجود سلطان جابر کے سامنے بھی انہوں نے حق کا اظہار کیا ہے ان کے متعلق میں ذرہ برابر بھی فرق نہ آیا۔

إِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْآحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهٖ إِنْ أَمْكَنَ وَإِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلٰى تَرْكِ الْأَوْلٰى أَوْ كَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ۔

ترجمہ: جب یہ بات ثابت ہوگئی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب یا معصیت پر دلالت کرتی ہیں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول کیا جائے گا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

قوله اذا تقرر هذا الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہوگئی تو اب وہ باتیں جو انبیاء سے متعلق ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، ان کے بارے میں شارحؒ فرما رہے ہیں کہ اگر وہ خبر آحاد کے طریقے سے منقول ہیں تو وہ مردود ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف

خطا اور کذب کی نسبت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ تواتر کے طریقہ سے منقول ہیں تو پھر ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ اس میں دو تاویلیں کی جائیں گی (۱) یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا (۲) یا پھر ان کو قبل البعثت پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً نبی علیہ السلام کے بارے میں یہ منقول ہے کہ حضرت زینبؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حسین معلوم ہوئیں جب آپ نے ان کو دیکھا جب زید کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس نے طلاق دیدی تو نبی علیہ السلام نے حضرت زینبؓ سے نکاح کر لیا یہ غلط بات ہے اور باطل ہے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں قرآن پاک میں آیا ہے "اِنِّیْ سَقِیْمٌ بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُهُمْ هٰذَا اور اپنی بیوی کے بارے میں "هٰذه اختی" کہنا یہ بظاہر سامع کی سمجھ کے اعتبار سے جھوٹ ہے جو بطریق تواتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیرا جائے گا کیونکہ یہ کنایات ہیں، یا ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے "اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی" اور موسیٰ علیہ السلام کا قول "رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ فَاغْفِرْ لِیْ" ان حضرات کے کمال مرتبت کی وجہ سے ترک اولیٰ کو عصیان سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تواضع کی بنیاد پر ہے ورنہ وہ ذنب باعث عتاب نہیں یا پھر قبل البعثت پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ آدم علیہ السلام کا قصہ اکل شجرہ کے بارے میں ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل بڑی کتابوں میں دیکھیں جیسے شرح مواقف، شرح عقائد، قاضی عیاض کی شفاء کتاب ہے۔

وَاَفْضَلُ الْاَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ الْاٰيَةَ وَلَا شَكَّ اَنَّ خَيْرِيَّةَ الْاُمَّةِ بِحَسَبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّيْنِ وَذٰلِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِيْ يَتَّبِعُوْنَهٗ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ وَلَا فَخْرَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ اَفْضَلَ مِنْ اٰدَمَ بَلْ مِنْ اَوْلَادِهٖ۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بوجہ باری تعالیٰ کے فرمان کہ تم سب سے افضل امت ہو لوگوں کے لئے نکالے گئے ہو۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہتر و افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ (دین میں کامل ہونا) ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے فرمان "انا سید ولد آدم الخ" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ (حدیث) آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

قولہ والافضل الانبیاء محمد علیہ السلام الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ شارحؒ نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے اور امت کی افضلیت ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور کمال دین یہ اس نبی کے کمال کے تابع ہے کہ جن کی وہ پیروی کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ علیہ السلام کے قول "انا سید ولد آدم الخ" سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال کرنا مردود ہے کیونکہ یہ حدیث

آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے اور شارحؒ کی یہ تضعیف کی جا سکتی ہے کیونکہ اہل زبان "ولد آدم" کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں۔

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى الْعَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ عَلٰى مَا دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ وَلَا يُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلَا اُنُوْثَةٍ اِذْ لَمْ يَرِدْ بِذٰلِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اَنَّهُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰى مُحَالٌ بَاطِلٌ وَاِفْرَاطٌ فِيْ شَاْنِهِمْ كَمَا اَنَّ قَوْلَ الْيَهُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيْطٌ وَتَقْصِيْرٌ فِيْ حَالِهِمْ۔

ترجمہ: اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلالت کرتا ہے کہ وہ اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے کہ وہ (فرشتے) اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ ہی تھکتے ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ ہی عقل اس پر دلالت کرتی ہے اور بت پرستوں کا گمان ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے ایک نہ ایک بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

قوله والملائكة عباد الله الخ ملائکہ، ملأك (بسكون اللام و بفتح الهمزة) کی جمع ہے اس میں قلب مکانی واقع ہے وہ اس طرح کہ فاء کلمہ (ہمزہ) کو عین کی جگہ اور عین کلمہ (لام) کو فاء کلمہ کی جگہ لایا گیا۔ اصل میں مألك (بسكون الهمزة و بفتح اللام) تھا جو "الوكة" بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس پیغام رساں بنا کر بھیجتے ہیں فرشتے اللہ تعالیٰ کی مخلوق اور اس کے بندے ہیں اس کے مطیع و فرمانبردار ہیں اور گناہوں سے معصوم ہیں نہ کہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (جیسا کہ بت پرستوں کا گمان ہے) فرمان باری تعالیٰ ہے "لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ" اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے اور اس کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے "لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ" کہ وہ اس کی عبادت سے سرکشی کرتے ہیں اور نہ ہی بندگی کے ادا کرنے میں سستی کرتے ہیں۔

اور فرشتے نہ مذکر ہیں اور نہ ہی مؤنث ہیں کیونکہ کسی دلیل نقلی و عقلی سے ان کا مذکر و مؤنث ہونا ثابت نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ان کے لئے پھر مذکر کے صیغے کیوں استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر کی شرافت کی وجہ سے

مذکر کے صیغے استعمال کیے جاتے ہیں جیسا کہ "اسماء الٰہیہ" میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کیے جاتے ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بت پرستوں کا یہ گمان کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں یہ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں ایک قسم کی زیادتی ہے۔ اسی طرح یہود کا یہ کہنا ہے کہ ان میں سے بعض کچھ بعد دیگرے کفر کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یعنی ان کی صورتیں بدل دیتے ہیں جیسا کہ گذشتہ امتوں میں انسانوں کو خنزیر و بندر کی صورت میں تبدیل کیا ہے تو یہود کا یہ قول تفریط اور کوتاہی ہے یعنی حق سے تجاوز کرنا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ إِبْلِيسُ قَدْ كَفَرَ بِإِبَائِهِ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جِنِّيًّا وَاحِدًا مَغْمُورًا فِيمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اسْتِثْنَاؤُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيبًا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ان سے استثناء کے صحیح ہونے کی دلیل سے، تو ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ باب عبادت میں اور درجہ کی بلندی میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

قولہ فان قیل ابلیس قد کفر الخ اس عبارت میں شارحؒ علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ فرشتے گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کے حکم کی نافرمانی نہیں کرتے جبکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے مگر اس نے کفر کیا ہے فرشتہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ" اس آیت میں ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ متصل ہو۔ اور استثناء متصل وہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو لہٰذا ابلیس فرشتہ ہوگا اور اس سے کفر صادر ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے۔

جواب: ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا بلکہ جن تھا جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس جماعت میں تنہا جن ابلیس تو فرشتوں کے ساتھ رہتا تھا اور ان کے ساتھ عبادت میں مصروف رہتا تو پوری جماعت کو تغلیباً ملائکہ سے تعبیر کر دیا اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو عرب کی زبان میں شائع ہے جیسے ماں باپ کو "ابوین" اور چاند سورج کو "قمرین" کہہ دیتے ہیں، لہٰذا ابلیس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہ ہوا ورنہ ہی مستثنیٰ کا منقطع ہونا ثابت ہوا اس لئے کہ مستثنیٰ منقطع وہ ہوتا ہے کہ جو مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو، یہاں ابلیس، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں تغلیب کے طریقہ پر داخل مانا گیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ابلیس کے جن ہونے پر کیا دلیل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے جن ہونے پر دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے "كَانَ مِنَ الْجِنِّ

لِعِصْيَانِهٖ عَنْ أَمْرِ رَبِّهٖ"۔

> وَأَمَّا هَارُوْتُ وَمَارُوْتُ فَالْأَصَحُّ أَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيْرَةٌ وَتَعْذِيْبُهُمَا إِنَّمَا هُوَ عَلَى وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَكَانَا يَعِظَانِ النَّاسَ وَيَقُوْلَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرَ فِيْ تَعْلِيْمِ السِّحْرِ بَلْ فِيْ اعْتِقَادِهٖ وَالْعَمَلِ بِهٖ۔

ترجمہ: اور بہر حال ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا عتاب کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو لغزش اور سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو آزمائش ہیں لہٰذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

قولہ واما هاروت و ماروت الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: فرشتے گناہوں سے معصوم نہیں ہوتے اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ فرشتوں نے انسانوں کے مقابلہ میں اپنی عبادتوں پر فخر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے انسانوں کے اندر تو شہوات اور خواہشات پیدا کی ہیں اگر تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کردوں تو پھر فرشتوں نے کہا پھر بھی ہم آپ کی نافرمانی نہیں کریں گے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے میں سے کسی دو فرشتوں کو منتخب کرو تو انہوں نے ہاروت، ماروت دو فرشتوں کا انتخاب کیا، ان کے اندر شہوات اور خواہشات رکھ دی گئیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر عراق میں بابل کا حاکم بنا کر زمین پر اتارا اور وہ زہرہ نامی عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انہوں نے شراب بھی پی اور زنا کیا اور زہرہ نامی عورت کے شوہر کو قتل بھی کیا، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیا کہ یا تو دنیا کا عذاب اختیار کرلیں یا پھر آخرت کا، انہوں نے دنیا کے عذاب کو ترجیح دی تو ان کو کنویں میں اوندھے منہ کرکے لٹکا دیا گیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے اس فرمان "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ" سے فرمائی۔ اس سے پتہ معلوم ہوا کہ ملائکہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔

جواب: اصح قول کے مطابق دونوں (ہاروت، ماروت) فرشتے تھے مگر نہ ان سے کفر صادر ہوا ہے اور نہ ہی کبیرہ گناہ کا صدور ہوا ہے، زہرہ نامی عورت کے عشق کا قصہ محض افسانہ ہے بقول قاضی عیاض اور قاضی بیضاوی کے یہ سب من گھڑت باتیں ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

یہاں تک تو شارح نے ٹھیک کہا ہے، آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں فرشتوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسا کہ انبیاء کو کسی زلت و سہو پر عتاب ہوتا ہے یہ بات شارح کی غلط ہے کیونکہ جب کفر اور گناہ کبیرہ کا صدور نہیں ہوا تو پھر عذاب کیسا؟ اور یہ کہنا کہ یہ انبیاء کے عتاب کے مثل ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ انبیاء کو عتاب عذاب کی شکل میں نہیں ہوتا جبکہ

ہاروت، ماروت کو شدید عذاب ہو رہا ہے بلکہ جب ان سے گناہ کا صدور ہی نہیں ہوا تو عذاب دینے کا واقعہ بھی باطل ہوگا۔
اگر روایت باطل ہے تو پھر دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

رہا سحر کی تعلیم کا مسئلہ، تو تعلیم سحر کفر نہیں بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا یہ کفر ہے بالخصوص اس وقت کہ جب وہ تعلیم سے قبل لوگوں کو یہ بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں ہم سے جو سحر سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔

وَلِلّٰهِ تَعَالٰى كُتُبٌ أَنْزَلَهَا عَلٰى أَنْبِيَائِهِ وَبَيَّنَ فِيْهَا أَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِيْدَهٗ وَكُلُّهَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ وَاحِدٌ وَإِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِي النَّظْمِ الْمَقْرُوْءِ الْمَسْمُوْعِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ الْأَفْضَلُ هُوَ الْقُرْاٰنُ ثُمَّ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيْلُ وَالزَّبُوْرُ كَمَا أَنَّ الْقُرْاٰنَ كَلَامٌ وَاحِدٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ أَفْضَلَ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ وَحَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ أَنَّ قِرَاءَتَهٗ أَفْضَلُ لِمَا أَنَّهٗ أَنْفَعُ أَوْ ذِكْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهِ أَكْثَرُ ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْاٰنِ تِلَاوَتُهَا وَكِتَابَتُهَا وَبَعْضُ أَحْكَامِهَا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت صرف پڑھے اور سنے جانے والے نظم اور عبارت میں ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور ہے جیسا کہ قرآن، کلام واحد ہے اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرأت افضل ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نفع بخش ہے یا اللہ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر تمام کتابیں قرآن کی وجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

قولہ وللہ تعالیٰ کتب انزلھا الخ یہاں سے ماتن یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں ان میں امر و نہی اور وعدہ و وعید کو بھی بیان فرمایا ہے جیسے تورات، انجیل، زبور، قرآن یہ چار بڑی کتابیں ہیں باقی چھوٹی کتابیں جن کو صحیفہ کہا جاتا ہے، تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر، انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ شیخ ابو المعین نے فرمایا ہے کہ حضرت شیث علیہ السلام پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس اور حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر فرعون کے غرق ہونے سے قبل دس صحیفے نازل ہوئے۔ پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل ہوئی اور بعض حضرات

نے کہا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پر بیس صحیفے نازل ہوئے۔ بہرحال کتب کی تعداد روایات کے مطابق چار سو ہے تاہم افضل طریقہ یہی ہے کہ کسی عدد پر حصر نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جن روایات سے تعداد ثابت ہے ان کی سند قوی نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تمام کتب کلام اللہ ہیں صفت واحد ہیں یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والی ہیں جس میں نہ تعدد ہے اور نہ ہی تفاوت ہے، جو تفاوت محسوس ہوتا ہے وہ کلام لفظی کا تفاوت ہے جب کلام لفظی کے اعتبار سے تفاوت اور تعدد ثابت ہو گیا تو اس درجہ میں سب سے افضل کتاب قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسری کتابیں ہیں صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں ہے، جس طرح قرآن کریم کلام واحد ہے، کلام ہونے کے اعتبار سے کسی سورت یا آیت کو دوسری آیات وسور پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے کہ جس کا تعلق نظم والفاظ سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سورتوں اور آیات سے افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ "افضل القرآن سورة البقرة" اور حدیث میں ہے "اعظم آية في كتاب الله آية الكرسي" (رواہ مسلم) اور دوسری حدیث میں ہے "لكل شيء قلب و قلب القرآن يٰس" (رواہ الدارمی) کسی سورت کا دوسری سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اس میں نفع زیادہ ہے یعنی ثواب زیادہ ہے مثلاً سورۃ عصر میں ایمان اور عمل صالح اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی ترغیب ہے یا پھر اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے جیسے سورۃ اخلاص کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر دو دفعہ اسم ظاہر کی شکل میں اور چار دفعہ ضمیر کی شکل میں ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ دیگر آسمانی کتابیں ان کی تلاوت، کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهٖ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلٰى مَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ أَيْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰى أَنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا وَإِنْكَارُهٗ وَادِّعَاءُ اسْتِحَالَتِهٖ إِنَّمَا يَبْتَنِيْ عَلٰى أُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَإِلَّا فَالْخَرْقُ وَالْاِلْتِيَامُ عَلَى السَّمٰوَاتِ جَائِزٌ وَالْأَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰى كُلٍّ مَا يَصِحُّ عَلَى الْآخَرِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلَى الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا۔

ترجمہ: اور معراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق اور التیام جائز ہے اور اجسام آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک پر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

قوله والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخ یہاں سے ماتن معراج کا مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ جو ماہ رجب کی ستائیس تاریخ کو بوقت شب پیش آیا تھا اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیداری

کی حالت میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک پھر اس کے اوپر بعض بلند مقامات پر پہنچایا گیا۔ مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک زمینی سفر کو "اسراء" کہتے ہیں جس کا ثبوت دلیل قطعی یعنی قرآن سے ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا" جس کا منکر کافر ہے۔ اور مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک کے سفر کو "معراج" کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس کا منکر مبتدع اور فاسق ہوگا۔ اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا جہاں تک اللہ نے چاہا یہ سب کچھ خبر آحاد سے ثابت ہے اس کا منکر گنہگار ہے۔ فلاسفہ نے معراج کا انکار کیا ہے اور اس پر چند دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل (۱): آسمان پر کسی کا جانا اس کے خرق (پھٹنے) کو مستلزم ہے حالانکہ آسمانوں میں خرق والتیام ممکن نہیں۔

دلیل (۲): آسمان سے پہلے کرہ نار (سورج) ہے اس میں داخل ہونے والی ہر چیز جل جاتی ہے۔ لہذا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔

دلیل (۳): قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔

جوابات: پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کو دیکھا جائے تو آسمانوں میں خرق و التیام جائز ہے بلکہ نصوص قرآنی خرق کے وقوع پر ناطق ہیں جیسے "اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ، اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ" نیز تمام اجسام (خواہ علوی ہوں جیسے آسمان وغیرہ خواہ سفلی ہوں جیسے پانی انسانی جسم، زمین وغیرہ) برابر ہیں جب اجسام سفلیہ میں خرق والتیام کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں تو پھر آسمان (فلک) میں بھی خرق والتیام درست ہے کیونکہ یہ سب اجزاء لا تتجزیٰ سے مرکب ہیں لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہوگی وہ دوسرے پر بھی ممکن ہوگی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ آپ علیہ السلام کے حق میں کرہ نار کو محرق نہ بنائیں جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام پر آگ کو گلزار بنا دیا تھا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "قُلْنَا يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ" تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قلیل مدت میں اتنی طویل مسافت طے کرنا محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اگرچہ خلاف عادت ہے اور خلاف عادت کی وجہ سے یہ معجزہ ہوگی بلا اشکال۔

قَوْلُهٗ فِي الْيَقْظَةِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِي الْمَنَامِ عَلٰى مَا رُوِيَ عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةً وَرُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنٰى مَا فُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِهٖ وَكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوْحِ وَالْجَسَدِ جَمِيْعًا وَقَوْلُهٗ بِشَخْصِهٖ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ كَانَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ وَلَا يَخْفٰى

إِنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْمَنَامِ أَوْ بِالرُّوْحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلَّ الْإِنْكَارِ وَالْكَفَرَةُ أَنْكَرُوْا أَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَايَةَ الْإِنْكَارِ بَلْ كَثِيْرٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَدِ ارْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: ماتن کا قول "فی الیقظۃ" اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف کہ جنھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج خواب میں ہوئی ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا اور تحقیق اللہ تعالی نے فرمایا "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِيْ الخ" کہ جو خواب آپ کو دکھایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے تھا اور جواب دیا گیا ہے کہ مراد رؤیت ہے (حدیث معاویہ میں) رؤیا یا عین ہے اور (حدیث عائشہؓ کا) معنی یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج، روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور ماتن کا قول "بشخصہ" ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا ہے بلکہ بہت سارے مسلمان اس کے سبب سے مرتد ہو گئے۔

قوله في اليقظة اشارة الخ یہاں سے شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ماتنؒ "فی الیقظہ" کی قید سے بعض ان حضرات کی تردید فرما رہے ہیں جو معراج منامی کے قائل ہیں شارحؒ نے ان کی تین دلیلیں پیش کی ہیں اور ان کے جوابات بھی دیئے ہیں:

دلیل نمبر ۱: جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "کانت رؤیا صالحة" کہ سچا خواب تھا (رواہ ابن جریر)

جواب: قول معاویہؓ میں رؤیا سے مراد رؤیا بالعین ہے جو بیداری کی حالت میں ہوتا ہے، گو رؤیا کا استعمال خواب کے معنی میں ہوتا ہے لیکن رؤیت بالعین کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابن عباسؓ سے بھی یہی منقول ہے "هي رؤيا عين اريها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسرى به الى بيت المقدس" ماتنؒ نے اپنے قول "في اليقظة" سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قول معاویہؓ کا معنی یہ ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا، بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ حضرت معاویہ معراج کے موقع پر اسلام میں داخل بھی نہیں ہوئے تھے بلکہ ۸ھ صلح حدیبیہ یا فتح مکہ کے دن اسلام سے آئے، معراج کا واقعہ اس سے کافی عرصہ پہلے پیش آیا تھا اس وقت حضرت عمر و ابن مسعود وغیرہ موجود تھے ان کا کہنا ہے کہ معراج بحالت بیداری ہوئی تھی لہذا قول معاویہؓ کی نسبت ان حضرات کا قول زیادہ راجح ہے۔

دلیل نمبر ۲: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر غائب نہیں ہوا یعنی

معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (ما فقد جسد محمد ليلة المعراج)

جواب نمبر (۱): اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا بلکہ روح مع الجسد معراج ہوئی۔

جواب نمبر (۲): حضرت عائشہؓ کا مشاہدہ بیان نہیں کر رہی ہیں کیونکہ معراج کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں نہیں آئی تھیں اس لئے اصح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل واقعہ معراج پیش آیا اس وقت حضرت عائشہؓ کی عمر صرف تین سال تھی اور ہجرت کے موقع پر آٹھ سال عمر تھی۔ تو تین سال کا بچہ ظاہر ہے کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا تو قول عائشہؓ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا تھا تو ثابت ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

دلیل نمبر (۳): فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ" اس آیت میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا گیا ہے اور رؤیا کا معنی خواب ہے تو معلوم ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔

جواب: آیت میں معراج کو لوگوں کے لئے آزمائش قرار دیا گیا ہے اگر معراج منامی ہوتی یعنی خواب ہوتا تو پھر اس میں تعجب اور آزمائش کی کیا بات تھی بعض لوگ خواب میں دیکھتے ہیں کہ وہ آسمان پر پہنچ گئے ہیں اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہوتی۔ نیز جب واقعہ معراج پیش آیا تو کفار نے سختی کے ساتھ اس چیز کا انکار کیا بلکہ بہت سارے مسلمانوں کے قدم بھی ڈگمگا گئے اور مرتد ہو گئے۔ اگر محض خواب ہی تھا تو پھر انکار کرنے کی کیا ضرورت تھی آدمی خواب میں بہت کچھ دیکھ لیتا ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کا ذکر ام ہانیؓ سے کیا تو انہوں نے کہا کہ اس کا ذکر قریش کے سامنے نہ کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں بلکہ ذکر کروں گا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف لائے ابو جہل مل گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر کیا تو وہ شور مچانے لگ گیا اور کہا کہ اے قریش اس کی بات سنو وہ سن کر تعجب سے اور تالیاں بجانے لگے۔ ابو جہل نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو بتایا کہ تمہیں معلوم ہے کہ تمہارا دوست کیا کہتا ہے تو جواباً حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ میں ان کی ہر بات کی تصدیق کرتا ہوں اس وقت سے حضرت ابو بکرؓ کا لقب "صدیق" ہو گیا۔ ماتنؒ نے "بشخصہ" کی قید کا اضافہ کر کے ان حضرات کی تردید فرمائی ہے جو معراج منامی کے قائل ہیں۔

> وَقَوْلُهُ إِلَى السَّمَاءِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْيَقَظَةِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ عَلَى مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهُ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى إِشَارَةٌ إِلَى اخْتِلَافِ أَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ إِلَى الْجَنَّةِ وَقِيْلَ إِلَى الْعَرْشِ وَقِيْلَ إِلَى فَوْقِ الْعَرْشِ وَقِيْلَ إِلَى طَرَفِ الْعَالَمِ فَالْإِسْرَاءُ وَهُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ قَطْعِيٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالْمِعْرَاجُ مِنَ الْأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ مَشْهُوْرٌ وَمِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ أَوْ إِلَى الْعَرْشِ أَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ آحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيْحُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

إِلَّمَا رَأَى رَبَّهُ بِفُؤَادِهِ لَا بِعَيْنِهِ۔

ترجمہ اور ماتن کا قول "الی السماء" ان لوگوں پر رد کرنے کی طرف اشارہ ہے کہ جنہوں نے یہ گمان کیا کہ معراج بیداری میں صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا ہے اور ماتن کا قول "ثم الی ما شاء اللہ تعالی" اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی طرف۔ پس کہا گیا جنت تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک۔ اور کہا گیا کہ عالم کے کنارے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے ثابت ہے کتاب اللہ سے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے علاوہ تک خبر آحاد سے (ثابت) ہے پھر صحیح بات یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔

قولہ و قولہ الی السماء اشارۃ الخ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول "الی السماء" یہ ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج بیداری کی حالت میں ہوئی۔ مگر صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کے بارے میں قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے "سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا" اور ماتن کا قول "الی ما شاء اللہ تعالی" اس سے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک گئے جیسا کہ صحیحین میں حدیث موجود ہے کہ حضور علیہ السلام براق پر سوار ہوئے (کہ جہاں تک اس کی نگاہ جاتی وہاں تک اس کا ایک قدم ہوتا) بیت المقدس میں آئے تو اس میں دو (۲) رکعات پڑھیں پھر آسمانوں کی طرف گئے پہلے آسمان میں آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی دوسرے میں عیسیٰ و یحییٰ علیہما السلام سے تیسرے میں یوسف علیہ السلام سے اور چوتھے میں ادریس علیہ السلام سے اور پانچویں میں ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے میں موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں میں ابراہیم علیہ السلام سے (جو بیت المعمور سے ٹیک لگائے ہوئے بیٹھے تھے) ملاقات ہوئی پھر سدرۃ المنتہیٰ تک گئے پھر جنت میں داخل ہوئے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ عرش تک گئے اور بعضوں نے کہا کہ عرش سے اوپر تک گئے اور بعض نے کہا ہے کہ عالم کے کنارہ تک گئے طرف عالم سے مراد عالم اجساد کا منتہی ہے اس سے آگے نہ مکان ہے اور نہ کچھ ہوا ہے۔

"فالاسراء وھو من المسجد الخ" اس کی تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔ "ثم الصحیح الخ" سے شارح رؤیت باری تعالی کے متعلق ذکر فرما رہے ہیں کہ سفر معراج میں کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی کی رؤیت حاصل ہوئی ہے یا نہیں اگر ہوئی ہے تو رؤیت بالقلب ہوئی ہے یا رؤیت بالعین، اس میں چونکہ صحابہ کرام کے مختلف اقوال ہیں شارح نے رؤیت بالقلب کو ترجیح دی کیونکہ رؤیت بالعین پر کوئی نص قطعی وارد نہیں ہوئی۔

وَكَرَامَاتُ الْاَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ حَسْبَ مَا يُمْكِنُ الْمُوَاظِبُ عَلٰى

الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِيْ الْمُعْرِضُ عَنِ الْاِنْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ وَكَرَامَتُهٗ ظُهُوْرُ اَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهٖ غَيْرِ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَا لَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً وَالدَّلِيْلُ عَلٰى حَقِّيَّةِ الْكَرَامَةِ مَا تَوَاتَرَ مِنْ كَثِيْرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ اِنْكَارُهٗ خُصُوْصًا الْاَمْرُ الْمُشْتَرَكُ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ اٰحَادًا وَاَيْضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَا مِنْ مَرْيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَا حَاجَةَ اِلٰى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو جو عبادت کا پابند ہو گناہوں سے بچنے والا ہو لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کرنے والا ہو اور (ولی کی) کرامت اس کی طرف سے ایسے امر خارق عادت کا ظہور ہے جو دعویٰ نبوت کے مقارن نہ ہو تو جو (امر خارق عادت) ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہے اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ (واقعات) ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں اگرچہ تفاصیل (جزئیات) خبر آحاد ہیں اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم (علیہا السلام) سے اور حضرت سلیمان (علیہ السلام) کے صاحب (وزیر) سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

قولہ وکرامات الاولیاء حق الخ جو چیز بلا اسباب خلاف عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کسی نیک آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور وہ مدعی نبوت نہ ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور جو عام مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر کسی فاسق وفاجر یا کسی کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اس کو استدراج کہتے ہیں۔ ایک قسم اور بھی ہے کہ جس کو اہانت کہتے ہیں وہ یہ کہ کوئی امر خرق عادت مدعی نبوت کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جیسے مسیلمہ کذاب کہ جس نے حضور علیہ السلام کے زمانہ میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا اظہار معجزہ کی غرض سے ایک کانے شخص کی آنکھ پر تھوک لگائی تا کہ ٹھیک ہو جائے مگر قضاء الٰہی سے جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

شارح نے ولی کی تعریف کی ہے کہ جو حسب طاقت اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات کے اندر انہماک سے کنارہ کش ہو۔ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں جن کی دلیل مع جواب آگے آ رہی ہے۔

اہل حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادات پیش کرتے ہیں جو صحابہ اور ان کے بعد صالحین

معجزات سے جسا رہو تواتر سے ثابت ہے اگرچہ جزئی واقعات خبر واحد ہیں مگر ان کا قدر مشترک (خرق عادت کا ظہور) متواتر ہے،
نیز بعض صالحین سے خوارق عادت کے ظہور کا خود قرآن نے بھی ذکر کیا ہے، جیسا کہ حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں آتا ہے
(جو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں اور ان کو حضرت زکریا ایک کمرے میں بند کر دیتے پھر جب ان کے پاس آتے تو ان کے پاس بے
موسم کی کھانے پینے کی چیزیں دیکھتے تو کہتے "یا مریم انّٰی لک ھٰذا" تو وہ کہتیں "ھو من عند اللّٰہ"۔
اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھی آصف بن برخیا ملکہ بلقیس کے تخت کو جو یمن کے شہر سبا میں تھا
جن کے درمیان مسافت دو ماہ کی ہے اتنی دوری کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے جس کو قرآن نے سورۂ نمل
پارہ نمبر ۱۹ میں مفصل ذکر کیا ہے۔ جب اولیاء سے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت و
ضرورت نہیں کیونکہ جس چیز کا وقوع ثابت ہو اس کا امکان بطریق اولیٰ ثابت ہوتا ہے۔

ثُمَّ أَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيرُ إِلَى تَفْسِيرِ الْكَرَامَةِ وَإِلَى تَفْصِيلِ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهَا الْمُسْتَغْرَبَةِ جِدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيلَةِ كَإِتْيَانِ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ آصَفُ بْنُ بَرْخِيَا عَلَى الْأَشْهَرِ بِعَرْشِ بِلْقِيسَ قَبْلَ ارْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَظُهُورِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا فِي حَقِّ مَرْيَمَ فَإِنَّهُ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ وَالطَّيَرَانِ فِي الْهَوَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَلُقْمَانَ السَّرْخَسِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعَجْمَاءِ أَمَّا كَلَامُ الْجَمَادِ فَكَمَا رُوِيَ أَنَّهُ كَانَ بَيْنَ يَدَيْ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وَسَمِعَا تَسْبِيحَهَا وَأَمَّا كَلَامُ الْعَجْمَاءِ فَتَكَلُّمُ الْكَلْبِ لِأَصْحَابِ الْكَهْفِ وَكَمَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا إِذَا الْتَفَتَتِ الْبَقَرَةُ إِلَيْهِ وَقَالَتْ إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهَذَا وَإِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللَّهِ تَتَكَلَّمُ الْبَقَرَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ آمَنْتُ بِهَذَا وَ انْدِفَاعِ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وَكِفَايَةِ الْمُهِمِّ عَنِ الْأَعْدَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ مِثْلِ رُؤْيَةِ عُمَرَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ فِي الْمَدِينَةِ جَيْشَهُ بِنَهَاوَنْدَ حَتَّى قَالَ لِأَمِيرِ جَيْشِهِ يَا سَارِيَةُ الْجَبَلَ الْجَبَلَ تَحْذِيرًا لَهُ مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ لِمَكْرِ الْعَدُوِّ هُنَاكَ وَسَمَاعِ سَارِيَةَ كَلَامَهُ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَكَشُرْبِ خَالِدٍ السُّمَّ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّرٍ بِهِ وَكَجَرَيَانِ النِّيلِ بِكِتَابِ عُمَرَ وَأَمْثَالُ هَذَا أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى۔

ترجمہ: پھر ماتن ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی تفصیل کی

جانب جو بہت زیادہ بعید از قیاس بھی جانے والی ہیں۔ پس، قولہٗ نے فرمایا کہ کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں بعید مسافت طے کر لینے میں جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور (جیسے) کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا حاجت کے وقت۔ جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں حضرت زکریا جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو پوچھا یہ تیرے پاس کہاں سے آتا ہے تو انہوں نے کہا یہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اور (جیسے) پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء سے منقول ہے اور (جیسے) ہوا میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی اور ان کے علاوہ کے بارے میں منقول ہے۔ اور (جیسے) بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا، بہر حال بے جان (جماد) کا کلام جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان فارسی اور ابوالدرداء کے سامنے ایک پیالہ تھا اس نے سبحان اللہ کہا اور دونوں حضرات نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال بے زبان (چوپایہ) کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اس درمیان کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر بوجھ لادا ہوا تھا اچانک بیل اس کی طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)۔ اور (جیسے) متوجہ ہونے والی مصیبتوں کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ دیگر چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھنا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر کے اوپر تھے مقام "نہاوند" میں اپنے لشکر کو یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا اپنے لشکر کے امیر کو اے ساریہ پہاڑ، پہاڑ، اس کو ڈرانے کے لئے ہونے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں دشمن کے مکر کی وجہ سے اور (جیسے) ساریہ کا سن لینا ان کا کلام مسافت کی دوری کے باوجود اور جیسے خالد بن ولید (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے دریائے نیل کا جاری ہو جانا عمرؓ کے خط سے اور اسی جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قولہ ثم اورد کلاماً یشیر الی تفسیر الکرامۃ الخ یہاں سے شارح فرما رہے ہیں کہ ماتن "نقض العادۃ للولی" سے کرامت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور کچھ واقعات جزئیہ بیان کریں گے جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ ماتن فرماتے ہیں کہ ولی کے لئے خلاف عادت کے طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے:

(۱) مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا وزیر مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا (ورنہ یہاں اور اقوال بھی ہیں مثلاً لانے والے تخت حضرت خضر علیہ السلام تھے، یا جبرئیل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا، یا خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے معجزہ کی طاقت سے اٹھایا تھا وغیرہ) آپ (جو اسم اعظم جانتے تھے) جو تخت بلقیس کو باوجود مسافت بعیدہ کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آئے۔

(۲) حضرت مریم حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت و تربیت میں تھیں انہوں نے مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کردیا دن کے وقت حضرت مریم عبادت کرتیں اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو وہاں بے موسم پھل پاتے یعنی گرمی کے پھل سردیوں میں اور سردی کے پھل گرمی میں تو حضرت زکریا نے ازراہ تعجب ان سے سوال کیا کہ اے مریم یہ چیزیں تمہیں کہاں سے ملتی ہیں تو جواب دیا "ھو من عند اللّٰہ" یہ واقعہ قرآن میں (پارہ نمبر ۳ سورۃ آل عمران رکوع نمبر ۲) مذکور ہے۔

(۳) اور پانی پر چلنا یہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے جیسے شیخ احمد بن خضرویہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضاء میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے۔

(۴) اور فضاء میں اڑنا جیسے کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے۔ (حضرت جعفر بن ابی طالب حضرت علیؓ کے بھائی ہیں جو مکہ سے ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے دن مدینہ آئے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ پتہ نہیں کہ آج مجھے خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہوئی ہے یا جعفر بن ابی طالب کی آمد کی وجہ سے، پھر آپ علیہ السلام نے ان کو ملک شام کی طرف ایک لشکر کے ساتھ بھیجا وہاں شہید کر دیئے گئے اور ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے گئے)۔ مگر حضرت جعفرؓ کا ہوا میں اڑنا ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ ان کا یہ اڑنا موت کے بعد ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں حدیث موجود ہے نبی علیہ السلام نے فرمایا "رأیت جعفرا یطیر فی الجنۃ مع الملائکۃ" کہ میں نے جعفر کو جنت میں فرشتوں کے ساتھ اڑتے ہوئے دیکھا۔ اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے۔

(۵) جمادات اور جانوروں کا کلام کرنا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا وہ اس طرح کہ اصحاب کہف سات مرد مومن تھے دقیانوس بادشاہ سے بھاگ کر (جو شرک کی دعوت دیتا تھا) ایک غار کی طرف چلے تو ایک کتا بھی ان کے پیچھے پیچھے چلا تو انہوں نے اس کو دھتکارا تو وہ کتا بول پڑا اور کہا "لاتطردونی فانی احب اولیاء اللّٰہ تعالٰی" کہ مجھے مت دھتکارو اس لئے کہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

اسی طرح مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا کہ جس پر اس نے بوجھ لاد دیا تھا ایک دم بیل اس کی جانب متوجہ ہوا اور بولا "إِنِّي لَمْ أُخْلَقْ لِهٰذَا وَإِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ" کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا بلکہ میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا "سُبْحَانَ اللّٰہ" بیل بھی بولتا ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔

(۶) حضرت عمر فاروقؓ کا قول "الجبل الجبل"، "الزم" فعل محذوف ہونے کی بناء پر منصوب ہے معنی یہ ہیں

پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا، واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ساریہ بن زنیمؓ کو ایک لشکر کا امیر بنا کر بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ میں جمعہ کا خطبہ منبر پر دے رہے تھے اسی دوران اسلامی لشکر جو "نہاوند" میں کفار سے برسر پیکار تھا جو وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلہ پر ہے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پا کر حملے کے لئے چھپے ہوئے ہیں تو خطبہ روک کر تین بار فرمایا: "یا ساریۃ! الجبل الجبل" تمام حاضرین ایک دوسرے کو دیکھنے لگے یہاں تک کہ بعضوں نے یہ کہا کہ شاید ان کا دماغ چلا گیا ہے یعنی دیوانے ہو گئے ہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا جو کچھ بے ظاہر ہو کر رہے گا پھر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ کیا ماجرا ہے تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا کہ انہوں نے ہمارے مسلمان بھائیوں کو آگے اور پیچھے سے شکست دے دی ہے اس لئے میں نے ان کو حکم دیا کہ اپنی پشتوں کو پہاڑ کی طرف کر لیں تاکہ پشت کی جانب سے لڑائی وغیرہ کا خطرہ نہ رہے صرف ایک جانب سے لڑائی ہو، چنانچہ ایک مہینے کے بعد خوشخبری لانے والے نے بتایا اور کہا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمنوں سے لڑائی کی تو انہوں نے ہمیں شکست دی تو ہم نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز دے رہا ہے "یا ساریۃ الجبل الجبل" تو ہم پہاڑ سے جا ملے اور لڑائی کی یہاں تک کہ ہم نے دشمن کو شکست دی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء اللہ کی کرامت ثابت ہے۔ اور قول عمر "الجبل الجبل" منصوب ہے "الزموا" فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے اور معنی یہ ہے کہ پہاڑی سے لگ جاؤ یا پہاڑ سے چمٹ جاؤ۔ علم نحو کی کتابوں میں تحذیر کا باب پڑھا ہوگا یا الجبل الجبل اسی قبیل سے ہے۔

(۷) حضرت خالد بن ولیدؓ کا بغیر نقصان کے زہر پی لینا، جس کا واقعہ یہ ہے کہ (جس کو علماء شافعیہ میں علامہ دمیری نے بیان کیا ہے) نصاری حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو کہ جس کی عمر تین سو سال سے متجاوز تھی اور اس کا نام عبدالمسیح تھا خالد بن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالد نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا کہ زہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپ کی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں تو حضرت خالدؓ نے اس کو اس سے لے کر اللہ کا نام لے کر پی گئے تو وہ شخص نے جا کر نصاری حیرہ کو یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصالحت کر لی۔ قال ملا علی قاری رواہ ابو یعلیٰ و البیہقی و ابو نعیم فی الدلائل۔

(۸) جس وقت حضرت عمرو بن العاصؓ نے مصر کو حضرت عمر بن الخطاب کے عہد میں فتح کیا تھا تو اہل مصر حضرت عمرو بن العاص کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ کو اگر ہم حسین و جمیل لڑکی اس کے باپ سے لے کر زیورات سے آراستہ کر کے اس دریائے نیل میں نہ ڈالیں تو دریا نہیں چلتا تو حضرت عمرو بن العاص نے فرمایا کہ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا، پھر حال یہ ہوا کہ وہ تاریخ آئی دریا خشک ہو گیا تو لوگ پریشان ہو گئے بعض لوگ مصر چھوڑنے لگے تو

حضرت عمر بن الخطاب کو خط لکھا گیا اور ساری تفصیل سے آگاہ کیا گیا تو انہوں نے دریائے نیل کے نام ایک چھوٹا سا خط لکھا اور اس میں یہ بھی لکھا تھا کہ اس کو دریائے نیل میں ڈال دیں تو حضرت عمرو بن العاص نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اسی وقت سے دریائے نیل جاری ہو گیا اور آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، دریائے نیل کے نام خط کی عبارت یہ تھی" بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله عمر بن الخطاب الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري من قبلك فلا تجر وان كان الله تعالى يجريك فنسئل الله الواحد القهار ان يجريك"۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُنْكِرَةُ لِكَرَامَةِ الْأَوْلِيَاءِ بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ لَاشْتَبَهَ بِالْمُعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ أَيْ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ هُوَ مِنْ آحَادِ الْأُمَّةِ مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ الَّذِيْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَيْ بِتِلْكَ الْكَرَامَةِ أَنَّهُ وَلِيٌّ وَلَنْ يَكُوْنَ وَلِيًّا إِلَّا وَأَنْ يَكُوْنَ مُحِقًّا فِيْ دِيَانَتِهِ وَدِيَانَتُهُ الْإِقْرَارُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهِ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِيْ أَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيْهِ حَتّٰى لَوِ ادَّعٰى هٰذَا الْوَلِيُّ الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهِ وَعَدَمَ الْمُتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ عَلٰى يَدِهِ۔

ترجمہ: اور جب استدلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر خوارق عادت کا ظہور اولیاء سے جائز ہو تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائے گا تو نبی، غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو ماتنؒ نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یہ یعنی خوارق عادت کا ظہور اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے معجزہ اس رسول کے لئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے۔ اور وہ ولی ہرگز نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے ان کے اوامر اور نواہی میں ان کی پیروی کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر اس ولی نے بذات خود استقلال کا دعویٰ کیا اور عدم متابعت کا دعویٰ کیا تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی۔

قوله ولما استدلت المعتزلة المنكرة الخ

یہاں سے شارحؒ کرامت اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور دلائل بیان کر رہے ہیں جس کا جواب ماتنؒ نے دیا ہے، اکثر معتزلہ نے کرامات اولیاء کا انکار کیا اور اس پر دلیل پیش کی ہے۔

دلیل: اگر اولیاء سے امر خارق عادت ممکن ہو تو معجزہ سے اشتباہ ہو جائے گا کیونکہ دونوں خارق عادت امر ہیں ایسی صورت میں نبی اور غیر نبی کا "ما به الامتياز" ختم ہو جائے گا لوگ غیر نبی کو نبی سمجھیں گے جس سے منصب نبوت انبیاء کا ابطال لازم آئے گا جو محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتا ہے لہذا کرامات اولیاء کا صدور باطل ہے۔

جواب: تفتازانی نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ جو خارق عادت امر ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس کا معجزہ ہے اس نبی کی اتباع کی برکت سے ولی کے ہاتھ پر خارق عادت چیز کا ظہور ہوا ہے۔ ہاں اگر یہ خود مستقل بالذات ہونے کا اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو پھر وہ ولی نہ ہوگا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پر خوارق عادت کا صدور ہوگا۔ اگر صدور ہو بھی گیا تو وہ کرامت نہیں ہوگی بلکہ مکر اور استدراج ہوگا۔

وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهِ اَوْ مِنْ قِبَلِ اٰحَادِ اُمَّتِهِ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِخُلُوِّهِ عَنْ دَعْوٰى نُبُوَّةِ مَنْ ظَهَرَ ذٰلِكَ مِنْ قِبَلِهِ۔

ترجمہ: اور (جواب کا) حاصل یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی علیہ السلام کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ اس کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس (شخص) کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے کہ جس کی طرف سے یہ (امر خارق عادت) ظاہر ہوا ہے۔

قولہ: والحاصل ان الامر الخ یہاں سے شارحؒ تفتازانیؒ کے جواب کا حاصل ذکر کر رہے ہیں کہ کرامت ولی اور معجزہ نبی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہے بخلاف معجزہ کے وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہوتا ہے۔

فَالنَّبِيُّ لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِهِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهِ اِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهِ قَطْعًا بِمُوْجَبِ الْمُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ۔

ترجمہ: تو نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور (ضروری ہے کہ) اس کا ارادہ خوارق عادت کے ظاہر کرنا ہو اور (ضروری ہے کہ) اس کا فیصلہ قطعی ہو معجزات کے تقاضے کے مطابق بخلاف ولی کے۔

قولہ: فالنبی لا بد من علمہ الخ یہاں سے شارحؒ نے صاحب معجزہ (نبی) اور صاحب کرامت (ولی) کے درمیان تین فرق بیان کئے ہیں:

(۱) نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں ہے۔

(۲) کرامت کے اندر ولی کا قصد وارادہ کرنا ضروری نہیں ہے بخلاف معجزہ کے اس کے اندر نبی کا قصد وارادہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر تحدی (چیلنج) نہیں ہو سکتا۔

(۳) نبی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معجزات کا علم قطعی اور یقینی ہو یعنی نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معجزات کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرے بخلاف ولی کے اس کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی ولایت کے قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں ہے۔

وَاَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُقَالَ بَعْدَ الْاَنْبِيَاءِ لٰكِنَّهٗ اَرَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ وَمَعَ ذٰلِكَ لَا بُدَّ مِنْ تَخْصِيْصِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ بَعْدَ نَبِيِّنَا اِنْتَقَضَ بِعِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْلَدُ بَعْدَهٗ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيْلَ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيْلَ عَلَى التَّابِعِيْنَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَلَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ اِنْتَقَضَ بِعِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْ بَكْرٍ الصِّدِّيْقُ الَّذِيْ صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النُّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعْثُمٍ وَفِي الْمِعْرَاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوْقُ الَّذِيْ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُوْمَاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَيْنِ لِاَنَّ النَّبِيَّ زَوَّجَهٗ رُقَيَّةَ وَلَمَّا مَاتَتْ رُقَيَّةُ زَوَّجَهٗ اُمَّ كُلْثُوْمٍ وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَ لَوْ كَانَتْ عِنْدِيْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا ثُمَّ عَلِيُّ الْمُرْتَضٰى مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَخُلَّصِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰى هٰذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيْلٌ عَلٰى ذٰلِكَ لَمَا حَكَمُوْا بِذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل (ابوبکرؓ) ہیں اور زیادہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنفؒ (ماتنؒ) نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا ہے اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو یہ (کلام) صحابہؓ پر تفضیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ علیہ السلام کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تفضیل کا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر فی الجملہ موجود ہوگا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے، ابوبکر صدیقؓ ہیں کہ جنہوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر کسی تردد کے (نبی علیہ السلام کی تصدیق کی) پھر عمر فاروقؓ ہیں کہ جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمانؓ ذوالنورین ہیں۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے (اپنی صاحبزادی) رقیہؓ ان سے نکاح کیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو (دوسری صاحبزادی) ام کلثومؓ کا ان سے نکاح کیا پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ (علیہ السلام) نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری (صاحبزادی) ہوتی تو میں اس کا بھی تم سے نکاح کر دیتا۔ پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ میں سے برگزیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

قوله و افضل البشر بعد نبينا الخ یہاں سے امامت کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ ماتنؒ فرما رہے ہیں کہ ہمارے

نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد انسانوں میں سب سے افضل سیدنا صدیق اکبرؓ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروقؓ ہیں پھر حضرت عثمانؓ ذوالنورین ہیں پھر حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کی عبارت میں خامی ہے اس لئے کہ ماتنؒ نے "بعد نبینا" کہا ہے اس جیسے مقام (مقامِ فضیلت) میں بعدیت سے مراد بعدیت مرتبی ہوتی ہے اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہمارے نبی (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے مرتبہ کے بعد انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ سیدنا صدیق اکبرؓ کا ہے۔ اس سے باقی انبیاء سے ابوبکر صدیقؓ کا افضل ہونا لازم آئے گا تو لہٰذا بہتر اور احسن یہ تھا کہ ماتنؒ "بعد نبینا" کی بجائے "بعد الانبیاء" کہتے۔ شارحؒ نے لفظ احسن بولا ہے نہ کہ واجب کا لفظ بولا ہے کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر محمول کرنا ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ماتنؒ کی مراد بھی یہی ہو تو اب متن کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد تمام انسانوں سے افضل (بالترتیب) خلفاء اربعہ ہیں تاہم اس صورت میں خلفاء اربعہ کا انبیاء سے افضل ہونا تو لازم نہیں آتا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اگر ماتنؒ ان کا استثناء کر دیتے اور یوں کہتے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ تمام انسانوں میں افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا۔

پھر اب شارحؒ "ولیس بعد نبینا لیس الخ" سے مختلف احتمالات کے ساتھ ماتنؒ کی کلام کی توجیہ پیش کر کے سب احتمالات کی کمزوری بیان کر رہے ہیں۔

(۱) یا تو ماتنؒ کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو بھی روئے زمین پر انسان آئے گا اس سے بھی افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں یہ توجیہ بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ علیہ السلام کے بعد تشریف لائیں گے جبکہ تمام انبیاء ابوبکر صدیقؓ سے افضل ہیں۔

(۲) یا ماتنؒ کی کلام کی مراد یہ ہو کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد جو لوگ پیدا ہوں گے ان سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض تو ختم ہو گیا کیونکہ وہ پہلے سے پیدا ہو چکے ہیں۔ مگر یہ اعتراض پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن ان صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں جو ان سے پہلے پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ وہ (حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ) تمام صحابہؓ سے بھی افضل ہیں۔

(۳) تیسری توجیہ یہ ہے کہ ماتنؒ کی کلام کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیقؓ ان میں سب سے افضل ہیں۔ اس توجیہ پر یہ اشکال پیدا ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ صحابہ میں تو سب سے افضل ہیں مگر تابعین و تبع تابعین وغیرہ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بھی درست نہیں۔

(۴) اگر یہ مطلب مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو روئے زمین پر موجود ہو خواہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا

بعد میں پیدا ہوا ہو، اس صورت میں اگرچہ صحابہ وتابعین وتبع تابعین سب داخل ہو گئے مگر تاہم حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اعتراض پھر بھی پڑے گا کیونکہ ان کا زمین پر نزول ہوتا ہے۔

بہرحال انبیاء کے بعد سب سے افضل ابوبکر صدیق ہیں کیونکہ انہوں نے نبی علیہ السلام کی نبوت میں بھی بلا توقف تصدیق کی اور معراج کی بھی بلا تردد تصدیق کی تھی۔

دوسرے خلیفہ حضرت عمر فاروق ہیں کیونکہ انہوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق وباطل کے درمیان فرق کر دیا جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک یہودی اور ایک منافق کا آپس میں جھگڑا ہوا مقدمہ نبی علیہ السلام کے پاس لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ دیا، منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا کہ حضرت عمرؓ کے پاس چلتے ہیں ان سے فیصلہ کرواتے ہیں چنانچہ حضرتؓ کے پاس گئے تو آپ نے منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو حضور علیہ السلام کے فیصلہ پر راضی نہ ہو تو اس کا میرے ہاں بھی یہی فیصلہ ہے تو جبرئیل امین نے کہا کہ عمرؓ نے حق وباطل کے درمیان تفریق کر دی اس وقت سے آپ کا لقب فاروق ہو گیا۔

تیسرے خلیفہ حضرت عثمان ذوالنورینؓ ہیں، ان کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے آپ علیہ السلام کی دو صاحبزادیاں (حضرت رقیہؓ وحضرت ام کلثومؓ) آپ کے نکاح میں رہی ہیں۔ ______ .

چوتھے خلیفہ حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں، مرتضیٰ کا معنی برگزیدہ کے ہیں۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی جو ترتیب بیان کی گئی ہے ہم نے اپنے اسلاف کو اسی ترتیب پر پایا یقیناً ان کے پاس اس ترتیب پر کوئی دلیل ہوگی، اگر دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہٰذا ہم پر ان سب کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

وَأَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ مُخِلًّا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَالسَّلَفُ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانَ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عَلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيلَ الشَّيْخَيْنِ وَمَحَبَّةَ الْخَتَنَيْنِ۔

ترجمہ اور بہرحال ہم نے فریقین کے دلائل کو متعارض پایا اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں مخل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انہوں نے اہل السنت والجماعت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین کو قرار دیا۔

قولہ واما نحن فقد وجدنا الخ شارحؒ خلفاء اربعہ کی ترتیب کے بارے میں چند توجیہات ذکر فرما رہے ہیں (۱) افضلیت کا مسئلہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے اسلاف کے ساتھ حسن ظن رکھا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی جس کی وجہ سے انہوں نے افضلیت کے اعتبار سے یہ ترتیب قائم کی ہے (یعنی خلیفہ اول ابوبکر صدیق، ثانی عمر، ثالث عثمان غنی اور رابع

علی ہیں)۔ اور اگر ہم حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو پھر اس مسئلہ میں سکوت و توقف افضل تھا کیونکہ اس کے بارے میں اہل السنت والجماعت اور روافض کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ (۲) نیز یہ افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے عملیات میں تو ظن کافی ہوتا ہے مگر اعتقادی مسئلہ میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے اس کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۳) نیز افضلیت کے مسئلہ میں سکوت اور توقف کرنے میں کسی واجب شرعی کا نقصان بھی نہیں ہے۔ (۴) نیز اسلاف سے بھی اس مسئلہ افضلیت کے بارے میں توقف منقول ہے۔ لیکن شارح کی مذکورہ توجیہات کمزور ہیں۔

پہلی توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اہل السنت والجماعت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں جبکہ روافض کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جو فضیلت علی پر غیر واضح ہیں۔ تو دونوں کے دلائل متعارض کیسے ہوئے متعارض تب ہوتے جب کہ دونوں طرف سے دلائل احادیث صحیحہ ہوتیں۔

دوسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ علی الاطلاق یہ کہہ دینا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں درست نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے اسلاف کی عقائد کی کتابوں میں ظنی مسائل کو بھی پایا ہے مثلاً فرشتوں کی انبیاء پر فضیلت یا انبیاء کی فرشتوں پر فضیلت، عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر پانا، بعض کا یہ کہنا ہے کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے اور بعض کا اس کے برعکس کہنا یہ سارے مسائل ظنی ہیں اس کے باوجود اسلاف نے عقائد کی کتابوں میں ان مسائل کو بیان کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر مسئلہ اعتقادی میں یقین ضروری نہیں ہے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں ہے اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہو تو ان کو ظنی طور پر تسلیم کر لینا واجب ہے جیسا کہ بعض احوال قبر و حشر کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔

تیسری توجیہ اس وجہ سے کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں افضلیت پر مذہب شیعہ کا ابطال مقصود ہے اور شیعہ کے مذہب کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے کیونکہ انہوں نے صحابہؓ کو حضرت علیؓ کو خلیفہ اول منتخب نہ کرنے کی بناء پر ظالم اور ابوبکر صدیقؓ کو غاصب قرار دیا ہے۔

چوتھی توجیہ شارح نے یہ بیان کی تھی کہ اسلاف افضلیت کے مسئلہ میں توقف و سکوت کرتے تھے شارح کا یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ اہل السنت والجماعت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کا مسئلہ ہے اور اس مسئلہ میں اسلاف کا توقف و سکوت منقول نہیں ہے بلکہ انہوں نے تفضیل شیخین (ابوبکر و عمر) کو اور محبت ختنین (داماد رسول یعنی عثمان و علی) کو اہل السنت والجماعت کی علامات میں شمار کر کے صرف حضرت ابوبکرؓ کو نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کو بھی حضرت علیؓ

سے افضل قرار دیا ہے، اور اسلاف سے جو توقف منقول ہے وہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان افضلیت کے بارے میں ہے کہ وہ ایک دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیتے تھے۔

غرض شارحؒ کی عبارت پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اوپر شارحؒ نے کہا "علی ہذا وجدنا السلف" کہ ترتیب مذکور پر جس میں ابوبکرؓ کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے، ہم نے سلف کو (اسی ترتیب مذکور پر) پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ سلف افضلیت کے مسئلہ میں توقف وسکوت اختیار کرتے تھے یہ تو شارحؒ کی عبارت میں صریح تناقض ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اوپر سلف سے مراد اکثر ہیں اور یہاں (توقف کرنے میں) بعض مراد ہیں۔

وَالْاِنْصَافُ اَنَّهُ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَ كَثْرَةُ مَا يَعُدُّهُ ذَوُو الْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا۔

ترجمہ: اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے۔ اور اگر ان چیزوں کی کثرت مراد ہو کہ جن کو اہل دانش فضائل (وکمالات) میں سے شمار کرتے ہیں تو پھر (توقف کی کوئی وجہ) نہیں ہے۔

قولہ والانصاف انہ ان ارید بالافضلیۃ الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے کہ مدار افضلیت کیا ہے اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے تو اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے کہ اس کے یہاں کس کا تقرب حاصل ہے پھر تو توقف کرنا ہی ہے کیونکہ کثرت ثواب کا عقل سے نہیں جانا جا سکتا اور اگر افضلیت سے مراد فضائل ومناقب کا زیادہ ہونا ہے تو پھر توقف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس اعتبار سے حضرت علیؓ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ ہیں مثلاً کمالات علمیہ، عملیہ، فصاحت، بلاغت، سخاوت، شجاعت، سیدۃ نساء اہل الجنۃ کا شوہر ہونا وغیرہ۔

شارحؒ کی مذکورہ باتوں کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ شارح علامہ تفتازانیؒ سے شیعیت کی بو آتی ہے۔

وَخِلَافَتُهُمْ اَيْ نِيَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِيْ اِقَامَةِ الدِّيْنِ بِحَيْثُ يَجِبُ عَلٰى كَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِتِّبَاعُ عَلٰى هٰذَا التَّرْتِيْبِ اَيْضًا يَعْنِيْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَبِيْ بَكْرٍ ثُمَّ لِعُمَرَ ثُمَّ لِعُثْمَانَ ثُمَّ لِعَلِيٍّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ قَدِ اجْتَمَعُوْا يَوْمَ تُوُفِّيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ سَقِيْفَةِ بَنِيْ سَاعِدَةَ وَاسْتَقَرَّ رَأْيُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَالْمُنَازَعَةِ عَلٰى خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍ فَاَجْمَعُوْا عَلٰى ذٰلِكَ وَبَايَعَهُ عَلِيٌّ عَلٰى رُؤُوْسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ كَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهُ لَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَلَنَازَعَهُ عَلِيٌّ كَمَا نَازَعَ مُعَاوِيَةَ وَلَاحْتَجَّ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِيْ حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ وَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِيْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِتِّفَاقُ عَلَى الْبَاطِلِ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ اِنَّ اَبَا بَكْرٍ لَمَّا يَئِسَ مِنْ حَيَاتِهِ دَعَا عُثْمَانَ وَاَمْلٰى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ لِعُمَرَ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيْفَةَ

زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔

قولہ و خلافتهم ای نیابتهم عن الرسول الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ خلفاء اربعہ کی بھی ترتیب افضلیت کے اندر ہے جیسا کہ ترتیب ان کی خلافت میں ہے یعنی نبی علیہ السلام کے بعد پہلے خلیفہ ابوبکرؓ ہیں پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ اور پھر علیؓ ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مومنین کی تمام جماعتوں پر ان کی اتباع کرنا ضروری ہے۔

شارحؒ "و ذلك لان الصحابة الخ" سے ابوبکرؓ کی خلافت کے ثبوت پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل: جب نبی علیہ السلام کی وفات ہوئی، ابھی تک غسل و تکفین و تدفین کی نوبت نہیں آئی تھی کہ سقیفہ بنی ساعدہ (سقیفہ وہ ایک مسقف جگہ ہے کہ جس کی ایک جانب یا زیادہ جوانب دیوار نہ ہو جسے برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ ہے) میں انصار جمع ہوئے جو سعد بن عبادہ انصاری پر بیعت ہونا چاہتے تھے۔ وہاں مہاجرین بھی جمع ہوئے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی وہاں تشریف لے گئے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث "الائمة من قریش" پیش کی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابوعبیدہ بن الجراحؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ اتنے میں انصار کی جانب سے یہ کہا گیا کہ ایک امیر تم میں سے ہو اور ایک امیر ہم میں سے ہو۔

اسی پر شور ہو اور بہت اختلاف ہوا تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے بڑھ کر حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی پھر مہاجرین نے بیعت کی پھر انصار نے بھی بیعت کی، حضرت ابوبکرؓ پھر منبر پر چڑھے اور لوگوں پر نظر کی حضرت زبیرؓ کو نہ پایا، ان کو بلوایا اور فرمایا کہ اے نبی علیہ السلام کے پھوپھی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجماع کو توڑنا چاہتے ہو تو کہنے لگے "لا تثریب یا خلیفة رسول الله صلی الله علیه وسلم" پھر انہوں نے بھی ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ نے لوگوں پر جب نگاہ ڈالی تو حضرت علیؓ کو نہ پایا تو ان کو بلوایا ان کے سامنے بھی سابقہ بات رکھی جو زبیرؓ کے سامنے رکھی تھی تو پھر حضرت علیؓ نے بھی ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اس طرح تمام صحابہ کرامؓ بیعت ہو گئے اور ابوبکر صدیقؓ کی خلافت پر سب کا اجماع و اتفاق ہو گیا۔

ایک قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ کی وفات سے چھ ماہ بعد بیعت ہوئے اور بعض کی روایت کے مطابق تھوڑا سا وقفہ ہوا تھا بیعت کرنے میں جو نبی علیہ السلام کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہو۔ اور بعض تاریخی واقعات میں توقف کی وجہ خلیفہ کے انتخاب کے وقت مشورہ میں شریک نہ کرنا بتلایا گیا ہے وہ اس طرح کہ ایک دن حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی افضلیت کا قائل ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں مگر شکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے مشورہ کئے بغیر لوگوں سے بیعت لے لی اگر آپ ہم کو بلواتے تو ہم بھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا کہ مجھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے سے زیادہ عزیز ہے۔ سقیفہ بنی ساعدہ میں، میں لوگوں سے بیعت لینے کے لئے نہیں گیا تھا اور میں نے بیعت کے بارے میں کوئی درخواست نہیں کی تھی بلکہ انہوں نے خود سب کے سب نے میرے ہاتھ پر بیعت کی، اگر میں اس بیعت کو ملتوی رکھتا تو پھر زیادہ طاقت سے اس خطرے کے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ آپ نبی علیہ السلام کے غسل، تکفین و تدفین کے کام میں مشغول تھے تو اس عجلت میں میں آپ کو کیسے بلاتا؟ جب حضرت علیؓ نے یہ باتیں سنیں تو شکایت واپس لے لی اور اگلے دن مسجد نبوی میں عام مجمع کے سامنے ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

بہرحال خلافت صدیقی پر سب کا اتفاق ہو گیا اگر خلافت ابوبکرؓ کا حق نہ ہوتا تو پھر سب اتفاق بھی نہ کرتے کیونکہ حدیث میں ہے: "لاتجتمع امتی علی الضلالۃ" اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو پھر اس کو ضرور پیش کرتے، حضرت ابوبکرؓ نے حدیث "الائمۃ من قریش" کہہ کر سب کو لاجواب کر دیا۔ جب حضرت ابوبکرؓ زندگی سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد نامہ لکھایا۔ جب لکھ چکے تو ان کو مہر بند کیا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں، تو صحابہ نے بیعت کی، یہ صحیفہ حضرت علیؓ کے پاس بھی پہنچایا تو انہوں نے بھی بیعت کی اور کہا "وان کان عمر" اگرچہ عمر بھی ہوں تب بھی ہم نے بیعت کی۔ بہرحال حضرت عمرؓ کی خلافت پر بھی اتفاق ہو گیا۔

پھر جب حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور آپ کو شہید کرنے والا ابولؤلؤ مجوسی، مغیرہ بن شعبہؓ کا غلام تھا۔ آپ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا بلکہ مسئلہ خلافت کو چھ کی مجلس پر چھوڑ گئے کہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیں وہ چھ حضرات یہ ہیں عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ۔ ان میں سے پانچ نے خلافت کا معاملہ عبدالرحمن بن عوفؓ کے سپرد کر دیا اور اس کے فیصلہ پر اپنی رضامندی کا اظہار کیا، انہوں نے پھر حضرت عثمانؓ کو خلیفہ بنا دیا تمام صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

پھر وہ بھی شہید کر دیئے گئے، خلافت کا معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ کو خلافت قبول کرنے پر مجبور کر دیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت ہو گئے۔

وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِيْ خِلَافَتِهٖ بَلْ عَنْ خَطَأٍ فِي الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشِّيْعَةِ وَاَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادِّعَاءِ كُلٍّ مِّنَ الْفَرِيْقَيْنِ النَّصَّ فِيْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِيْرَادِ الْاَسْئِلَةِ وَالْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ: اور جو مخالفتیں اور جنگیں واقع ہوئیں وہ مسئلہ خلافت (علیؓ) میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ

سے ہوئیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت والجماعت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوالات اور جوابات کا آنا یہ مطولات (بڑی کتابوں) میں مذکور ہے۔

قولہ وما وقع من المخالفات والمحاربات الخ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پر سب صحابہ کا اجماع نہیں ہے اس لئے کہ کچھ صحابہؓ نے ان سے جنگ کی ہے۔

شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علیؓ سے جو اختلاف ہوئے ہیں اور جنگ جمل اور جنگ صفین کے نام سے جو جنگیں ہوئی ہیں (جن کی تفصیلات کتب تاریخ میں موجود ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی وجہ سے نہیں ہوئیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ فریق مقابل (حضرت معاویہؓ کا گروہ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ) قاتلین عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں عجلت چاہتے تھے مگر حضرت علیؓ کا موقف یہ تھا کہ فوری قاتلین عثمان سے قصاص لینے کی صورت میں بغاوت کا اندیشہ ہے اس لئے ان کا ارادہ یہ تھا کہ جب تک خلافت کا استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو ہاتھ نہ لگایا جائے، جبکہ فریق مقابل نے فوری قصاص لینے کو ضروری سمجھا تاکہ آئندہ کسی کو اکابر پر ظلم وزیادتی کی جرأت نہ ہو۔

بہرحال حضرت علیؓ کی خلافت مسلم ہے اور وہ حق پر تھے فریق مقابل سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے فریقین میں سے کسی کو فاسق وفاجر کہنا اہل السنت والجماعت کا طریقہ نہیں ہے۔ آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہل السنت والجماعت اور شیعوں کے درمیان جو اختلاف ہے، اسی طرح ہر فریق کا مسئلہ امامت وخلافت کے بارے میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوال وجواب کی تفصیل یہ سب کچھ بڑی کتابوں میں مذکور ہے جیسے شرح مواقف، شرح مقاصد وغیرہ ہیں یہاں تفصیلات کا موقع نہیں ہے۔

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعدها ملكا عضوضا وقد استشهد علي على رأس ثلاثين سنة من وفات رسول الله عليه السلام فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء.

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (ظالم) ہوگی اور علیؓ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال (پورے ہونے) پر پھر معاویہؓ اور ان کے بعد والے خلیفہ نہیں ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

قولہ والخلافة ثلاثون سنة الخ ماتن فرما رہے ہیں کہ خلافت (بمعنی نیابت نبی) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے کیونکہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے "الخلافة بعدي ثلاثون

سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا" کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی (ظالم) ہوگی۔

یہ تیس سال تقریبا حضرت علیؓ کی شہادت پر پورے ہو گئے تھے حقیقۃً یہ تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ نے چھ ماہ تک خلافت سنبھالی پھر امیر معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہو گئے تاکہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو اس لئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دو سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی خلافت دس سال اور چھ ماہ رہی اور حضرت عثمانؓ کی خلافت چند یوم کم بارہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی خلافت چار سال اور نو ماہ رہی یہ تقریبا مجموعہ ساڑھے انتیس سال بنا، چھ مہینے حضرت حسن بن علیؓ کی خلافت کے ہوئے تو پورے تیس سال ہوئے۔ تو آپ علیہ السلام کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ خلافت کی مدت تیس سال تک رہی اس کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے امیر معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔

فائدہ: خوارج میں سے تین آدمیوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ حضرت علیؓ، معاویہؓ، عمرو بن العاصؓ ان تینوں سے جیسے ہیں۔ لہٰذا ان کو اگر قتل کر دیا جاتا تو فتنے دب جاتے۔ چنانچہ مکہ میں معاہدہ ہوا اور حضرت علیؓ کے قتل کے لئے عبداللہ ابن ملجم اور حضرت معاویہؓ کے قتل کے لئے برک ابن عبداللہ اور عمرو بن العاص کے قتل کے لئے عمرو بن بکر تمیمی ہوئے سب نے ایک رات میں کام کرنے کا اتفاق کیا چنانچہ ابن ملجم نے علیؓ کو (جب وہ نماز فجر کے لئے نکلے) بہت زخمی کیا یہ بروز جمعۃ المبارک ۱۷ رمضان المبارک ۴۰ھ کا واقعہ ہے اتوار کے دن آپ کی وفات ہوئی۔ حسنین اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو غسل دیا اور نماز جنازہ حضرت حسنؓ نے پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ برک ابن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا تو آپ زخمی ہو گئے لوگوں نے مجرم کو پکڑ لیا مگر امیر معاویہؓ بڑے حلیم اور صابر تھے اس کو چھوڑ دیا۔ اور عمرو بن بکر عمرو بن العاص پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ وہ بیمار تھے نماز کے لئے نہیں آئے اور جس کو نماز کے لئے خلیفہ بنایا گیا اس خلیفہ کو عمرو بن بکر نے قتل کر دیا۔

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَ بَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيْزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِيْ لَا يَشُوْبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَمَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ يَكُوْنُ ثَلَاثِيْنَ سَنَةً بَعْدَهَا قَدْ يَكُوْنُ وَقَدْ لَا يَكُوْنُ۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے (یعنی اشکال پیدا کرنے والی ہے) اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبدالعزیز۔ اور شاید مراد (یعنی حدیث کا مطلب) یہ ہے کہ وہ خلافت کاملہ کہ جس کے امور (قانون اسلامی) مخالفت اور (شریعت) کی پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی۔ ور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قوله وهذا مشکل الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اشکال اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہونا اشکال سے خالی نہیں ہے کیونکہ ارباب حل وعقد یعنی مجتہدین وعلماء محققین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے، خلفاء عباسیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی نسل واولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد ۳۷ ہے اور مروانیہ سے مراد وہ خلفاء ہیں کہ جو مروان بن الحکم بن ابی العاص امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف کی اولاد سے ہوئے ہیں جن کی تعداد دس (۱۰) ہے ان میں سے اول مروان ہے اس کے بعد دس خلیفہ ہوئے پہلا عبد الملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن الحکم ہے۔

اور عمر بن عبد العزیز خلفاء راشدین میں سے پانچویں خلیفہ ہیں بہت ہی نیک اور صاحب عدالت وصاحب تقویٰ وصاحب علم وفضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر رجب میں بروز جمعہ المبارک ۱۰۱ھ میں وفات ہوئی، سفیان ثوریؒ بھی فرماتے ہیں کہ خلفاء پانچ ہیں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ اور عمر بن عبد العزیزؒ تو خلافت کا دور صرف تیس سال پر ختم نہیں ہوا۔

جواب: حدیث "الخلافة بعدی ثلاثون سنة الخ" میں خلافت سے مراد خلافت کاملہ ہے کہ جو نبوت کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور نبی کی پیروی سے اعراض نہ ہو اور کمال زہد وتقویٰ میں انقطاع نہ ہو یہ خلافت کاملہ اور تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہے گا پھر یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى أَنَّ نَصْبَ الْإِمَامِ وَاجِبٌ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيْلٍ سَمْعِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ وَالْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً وَلِأَنَّ الْأُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا أَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصْبَ الْإِمَامِ حَتّٰى قَدَّمُوْهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ إِمَامٍ وَلِأَنَّ كَثِيْرًا مِنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ۔

ترجمہ: پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر کرنا واجب ہے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیل نقلی سے یا دلیل عقلی سے (واجب ہے) اور (ہمارا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو مر گیا اور اپنے زمانے کے امام کو نہیں جانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد مہمات میں سے سب سے اہم کا م امام مقرر کرنے کو قرار دیا یہاں تک کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر مقدم رکھا اور اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سارے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنفؒ (ماتنؒ) نے اس جانب اپنے (آنے والے) قول سے اشارہ کیا ہے۔

قوله ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام کا تقرر واجب ہونے پر امت

کا اتفاق ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر، شیعہ کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام کا تقرر لطف واحسان ہے اور احسان کرنا اللہ پر واجب ہے اس کا ترک بخل ہے، یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہو ہی نہیں سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی حاکم نہیں ہے جو ذات باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب کرے۔

اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے پھر اس بات کے بارے میں دونوں گروہ علیحدہ علیحدہ ہوگئے کہ امام کا تقرر جو مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے۔

اہل سنت والجماعت اول بات کی طرف چلے گئے ہیں اور معتزلہ دوسری بات کی طرف گئے ہیں، شارح نے اول بات کے ثبوت پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

(۱) نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے "من مات ولم یعرف امام الخ" یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

(۲) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہ نے بالاتفاق امام کے تقرر کو ضروری سمجھا حتی کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا، اسی طرح ہر زمانہ میں یہی رواج رہا ہے کہ ایک امام کی وفات کے بعد دوسرے امام کا تقرر کیا گیا۔

(۳) بہت سارے احکام شرعیہ کی ادائیگی امام کے بغیر نہیں ہوسکتی اس لئے امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی ہوسکے اور یہ بات مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں۔ لہٰذا امام کا تقرر واجب ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر قوم کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے کہ جو امت کے افراد کے تنازع کو ختم کرے اور ملک میں امن وامان قائم کرے۔

وَالْمُسْلِمُوْنَ لَابُدَّ لَهُمْ مِنْ اِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ اَحْكَامِهِمْ وَاِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَاَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَاِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْاَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَتَزْوِيْجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَا اَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ لَا يَتَوَلَّاهَا اٰحَادُ الْاُمَّةِ۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے جو ان (مسلمانوں) پر احکام (شرعیہ) نافذ کرنے اور ان پر حدود قائم کرنے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ان کے لشکر تیار کرنے اور ان سے صدقات وصول کرنے اور غالبوں اور چوروں اور راہزنوں کو مغلوب کرنے اور جمعہ وعیدین کو قائم کرنے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کے ختم کرنے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرنے اور نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرنے کہ

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھا جائے کہ جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لئے کہ معاملہ کا (یعنی دین ودنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا، تو ہم جواب دیں گے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں انتظام حاصل ہو جائے گا لیکن دین کے معاملہ (مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرنا وغیرہ) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

قولہ فان قیل فلیکتف بذی شوکۃ الخ اس عبارت میں شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

اعتراض: چلو مان لیتے ہیں کہ پورے دار الاسلام کا ایک امام ہونا چاہئے لیکن یہ ضروری نہ ہو کہ اس میں امامت کے اوصاف ہوں یعنی قریشی ہونا، عاقل ہونا، امور انتظامیہ سے واقف ہونا وغیرہ وغیرہ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص جو صاحب اقتدار ہو اور پورے دار الاسلام پر اپنا غلبہ پا کر قابض ہو جائے اور ملک کا انتظام کرنے لگے خواہ اس میں امامت کے اوصاف وشرائط موجود ہوں یا نہ ہوں جیسا کہ ترکوں کے دور میں ہوا انہوں نے سارے انتظامات ٹھیک کر لئے۔

جواب: ایسے شخص سے بعض دنیوی مسائل تو حل ہو جائیں گے مثلاً چوروں، ڈاکوؤں اور ظالموں پر تو قابو پا لے گا مگر دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامت حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ ہی سے انجام پا سکتے ہیں معطل ہو کر رہ جائیں گے جبکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد اصلی ہے۔

فائدہ: اتراک ترک کی جمع ہے، یہ ایک زبردست قوم ہے جو یافث بن نوح کی اولاد میں سے ہے اور بڑی ہی کٹر مذہب مسلمانوں سے سخت دشمنی رکھنے والی قوم تھی۔ ساتویں صدی میں بلاد اسلام پر غالب آ گئے اور انہوں نے مسلمانوں کا قتل عام کیا ان کا مقصد بھی نوع انسانی کو تنگ کرنا تھا ملک ومال کا ارادہ نہ تھا، مدت دراز تک دار الاسلام پر غالب رہے پھر ان کا ایک بادشاہ غازان بن ارغون ۶۹۴ھ میں مسلمان ہو گیا ساتھ ساتھ ان کے متبعین بھی مسلمان ہو گئے پھر انہوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ شارحؒ کی مراد اتراک سے وہ اتراک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے پھر انہوں نے دار الاسلام پر حکومت کی تھی۔

فَإِنْ قِيلَ فَعَلَى مَا ذُكِرَ مِنْ أَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلَاثُونَ سَنَةً يَكُونُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ خَالِيًا عَنِ الْإِمَامِ فَيَعْصِي الْأُمَّةُ كُلُّهُمْ وَيَكُونُ مِيتَتُهُمْ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً قُلْتُ قَدْ سَبَقَ أَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةُ الْكَامِلَةُ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِي دُونَ دَوْرِ الْإِمَامَةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ أَعَمُّ لَكِنَّ هَذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشِّيعَةِ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الْخَلِيفَةَ أَعَمُّ وَلِهَذَا يَقُولُونَ بِخِلَافَةِ

الأَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ دُوْنَ إِمَامَتِهِمْ وَأَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْأَمْرُ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ مدت خلافت تیس سال ہے تو خلفاء راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائے گا پھر ساری امت گناہگار ہوگی اور (حدیث مذکور کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ مراد خلافت کاملہ ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو (دوسرا جواب یہ ہے کہ) شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا نہ کہ دور امامت، بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت عام ہے لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے کہ جس کو ہم نے قوم (اہل سنت) کی طرف سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اور بہرحال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل (باعث اشکال) ہے۔

قولہ فان قیل فعلی ما ذکر الخ اس عبارت میں بھی شارحؒ اعتراض اور اس کے جوابات پیش کر رہے ہیں۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ آپ ماقبل میں یہ کہہ چکے ہیں کہ خلافت تیس سال تک رہے گی اس کے بعد کا زمانہ امام و خلیفہ سے خالی ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ پوری امت ترک واجب کی وجہ سے گناہگار ہوگی کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے اور حدیث میں ہے "من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية" کہ جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا اور مر گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

شارحؒ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں:

جواب نمبر (۱): خلافت سے مراد خلافت کاملہ اور خلافت راشدہ ہے یعنی متواتر اور تسلسل کے ساتھ خلافت راشدہ کا دور تیس سال تک رہے گا اس کے بعد امراء و بادشاہ آتے رہیں گے لیکن پھر بھی وقتاً فوقتاً خلفاء راشدین ہوتے رہیں گے تو اب مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارحؒ کا منشاء جواب مذکور کا رد کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔

جواب نمبر (۲): امام اور خلیفہ کے درمیان فرق ہے۔ خلیفہ وہ ہے کہ جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام وہ ہے کہ جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو خواہ وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہو یا نہ، گویا کہ امام اور خلیفہ کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے خلیفہ اخص مطلق ہے اور امام اعم مطلق ہے۔ ہر خلیفہ کا امام ہونا ضروری ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دور خلافت ختم ہو گیا مگر دور امامت ختم نہیں ہوا تو امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے لہٰذا اشکال باقی نہ رہا۔

مگر شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرق کہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ اہل تشیع کی اصطلاح ہے۔ اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ بعض اہل تشیع نے اس کو الٹ دیا ہے اور انہوں نے خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانا ہے

کیونکہ ان کے ہاں خلیفہ سلطان کو کہتے ہیں خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، برخلاف امام کے وہ ان کے بارے اماموں میں سے ایک ہو گا جو سب کے سب معصوم ہیں اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) کی خلافت کے تو قائل ہیں کہ ان کو خلیفہ اول، دوم، سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔

آخر میں شارحؒ فرما رہے ہیں کہ یہ دوسرا جواب تو خلفاء عباسیہ تک درست ہے کیونکہ وہ امام ہیں، دو امت گناہگار ہونے سے بچ گئی مگر خلفاء عباسیہ کے زمانہ کے بعد کے اعتبار سے سوال باقی رہیگا کیونکہ ان کے بعد خلافت کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں رہا اس لئے کہ خلافت کاملہ از روئے حدیث حضرت علیؓ یا حضرت حسن بن علیؓ پر ختم ہو گئی۔ اور خلافت ناقصہ کا وجود اس لئے نہیں رہا کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلاد اسلام پر کسی قریشی کو ریاست عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور کسی غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث "الائمۃ من قریش" کی رو سے جائز ہی نہیں ہے لہذا امت نصب امام کے فریضہ کو ترک کرنے کی وجہ سے تو گناہگار ہو گی، تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ پیچیدہ ہو گیا اور جواب دینا مشکل ہو گیا تاہم اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر (۱): امت تب گناہگار ہوتی ہے جب وہ نصب امام کو اپنے اختیار سے ترک کرتی یہاں جو ترک ہوا وہ اضطراری طور پر ہوا ہے اور وعید ترک اختیاری پر ہے نہ کہ اضطراری پر۔

جواب نمبر (۲): حدیث میں جو آیا ہے "من مات ولم یعرف امام زمانہ الخ" اس میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ ظَاهِرًا لِيُرْجَعَ إِلَيْهِ فَيَقُوْمُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصُلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْ نَصْبِ الْإِمَامِ لَا مُخْتَفِيًا مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ مَا لِلظَّلَمَةِ مِنَ الْاِسْتِيْلَاءِ وَ لَا مُنْتَظَرًا خُرُوْجُهُ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَ انْقِطَاعِ مَوَادِّ الشَّرِّ وَ الْفَسَادِ وَ انْحِلَالِ نِظَامِ أَهْلِ الظُّلْمِ وَ الْعِنَادِ۔

ترجمہ: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی طرف رجوع کیا جا سکے کہ وہ (لوگوں کی) بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے، لوگوں کی نظروں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے۔ اور نہ ہی ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر و فساد کے مادوں کے ختم ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے نظام کے زوال کے وقت۔

قولہ ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرا الخ یہاں سے ماتن اہل تشیع کی تردید فرما رہے ہیں کیونکہ شیعہ امامیہ کا یہ عقیدہ ہے (جیسا کہ آئندہ عبارت میں آ رہا ہے) کہ نبی علیہ السلام کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؓ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت مہدی پر جا کر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے ۲۶۰ھ یا ۲۶۶ھ میں ایک غار میں پوشیدہ ہو گئے اور

یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جب دنیا سے شر و فساد ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا اس وقت امام مہدی ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے وغیرہ وغیرہ۔ تو ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر ان کی ضروریات کا پتہ لگائے اور لوگوں کی بہتری کے کام کرے نہ کہ دشمنوں اور ظالموں کے خوف کی وجہ سے لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو جائے اور زمانے کے درست اور شر و فساد کے منقطع ہونے کا انتظار کرنے لگے۔

> لَا كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ خُصُوْصًا الْإِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ اَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيٌّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ ثُمَّ اَخُوْهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوْسَى الْكَاظِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ التَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ النَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ وَقَدِ اخْتَفٰى خَوْفًا مِنْ اَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِيْ طُوْلِ عُمُرِهِ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيَاتِهِ كَعِيْسٰى وَالْخَضِرِ وَغَيْرِهِمَا۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ گمان کرتے ہیں خصوصاً ان میں سے امامیہ کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ ہیں، پھر ان کے بیٹے حسنؓ پھر حسنؓ کے بھائی حسینؓ پھر حسینؓ کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کا (ظہور کا) انتظار کیا جا رہا ہے جو مہدی ہیں اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں اور عنقریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جیسا کہ (دنیا) جور و ظلم سے بھری ہوئی ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ ہیں۔

قولہ لا کما زعمت الشیعة خصوصاً الخ یہاں سے شارحؒ شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کر رہے ہیں کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے بعد امام برحق حضرت علیؓ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اسی ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور بارہویں امام جو مہدی ہیں وہ غائب ہو گئے ہیں بعد میں (قرب قیامت) ان کا ظہور ہوگا اور زمانہ کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔

آخر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ کوئی اگر یہ کہے کہ امام مہدی کی عمر اتنی لمبی کیسے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی

اعتراض کی بات نہیں کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام اور ان کے علاوہ ادریس علیہ السلام اور الیاس علیہ السلام اور دجال شقی کی عمر لمبی ہے اس سے کوئی امتناع ومحال لازم نہیں آتا ایسے ہی یہاں ہے۔

وَأَنْتَ خَبِيْرٌ بِأَنَّ اخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَعَدَمَهُ سَوَاءٌ فِيْ عَدَمِ حُصُوْلِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْإِمَامِ وَأَنَّ خَوْفَهُ مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْاِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ يُوْجِبَ إِخْفَاءَ دَعْوَى الْإِمَامَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ آبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظَاهِرِيْنَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدَّعُوْنَ الْإِمَامَةَ وَأَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافِ الْآرَاءِ وَاسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ احْتِيَاجُ النَّاسِ إِلَى الْإِمَامِ أَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ۔

ترجمہ: اور تو خوب واقف ہے کہ امام کا چھپنا اور اس کا نہ ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں کہ جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور یہ (جیسا کہ آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خوف کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام، بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے باپ داداوں کے حق میں ہوا کہ وہ لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمانہ کے فساد کے وقت اور آراء کے مختلف ہونے کے وقت اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی جانب ضرورت شدید ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ آسان ہے۔

قولہ وانت خبیر بان اختفاء الامام الخ یہاں سے شارحؒ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

دلیل نمبر (۱): جو اغراض امام کے تقرر سے مطلوب ہیں مثلاً حدود وغیرہ قائم کرنا ان کے حاصل نہ ہونے کے مسئلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور سرے سے اس کا نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔

دلیل نمبر (۲): دشمنوں کا خوف اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ امام چھپ جائے اور نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہو سکتا ہے کہ لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھے مگر ان میں ظاہر ہو، جیسا کہ ان کے آباء کرتے تھے مثلاً حسن عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔

دلیل نمبر (۳): ان کے قول کے باطل ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد و بگاڑ پھیلا ہوا ہو اور ظالموں کا غلبہ ہو اور آراء کا اختلاف ہو تو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے وقت میں لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ان کے لئے امام کی اطاعت بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے کہ جب دنیا سے شر وفساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام ختم ہو جائے گا۔

وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوْزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِمٍ وَأَوْلَادِ عَلِيٍّ يَعْنِيْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُوْنَ

اَلْاِمَامُ قُرَشِيًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَ هٰذَا وَ اِنْ كَانَ خَبَرًا وَاحِدًا لٰكِنْ لَمَّا رَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍ مُحْتَجًّا بِهٖ عَلَى الْاَنْصَارِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ اِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَ لَا يُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْ عَلَوِيًّا لِمَا ثَبَتَ بِالدَّلِيْلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْا مِنْ بَنِيْ هَاشِمٍ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قُرَيْشٍ فَاِنَّ قُرَيْشًا اِسْمٌ لِاَوْلَادِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ وَ هَاشِمٌ هُوَ اَبُوْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدِّ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاِنَّهٗ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ اِلْيَاسَ بْنِ مُضَرَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ فَالْعَلَوِيَّةُ وَ الْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ بَنِيْ هَاشِمٍ لِاَنَّ الْعَبَّاسَ وَ اَبَا طَالِبٍ اِبْنَا عَبْدِ الْمُطَّلِبِ۔

ترجمہ اور امام قریش میں سے ہوگا اور ان کے علاوہ میں سے ہونا جائز نہیں ہے اور بنی ہاشم اور اولاد علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے فرمان "الائمۃ من قریش" کی وجہ سے (کہ امام قریش میں سے ہو) اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابوبکرؓ نے اس سے استدلال پکڑتے ہوئے انصار کے خلاف اور کسی ایک نے بھی انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہو گئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ اور شرط نہیں ہے کہ (امام) ہاشمی ہو یا علوی، اس وجہ سے کہ دلائل سے ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہ تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں اس لئے (نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے) محمد بن عبداللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علیؓ کے باپ) ابوطالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں (اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں)

قولہ ویکون من قریش الخ دنیا کے تمام عقلاء کے ہاں یہ بات مسلّم ہے کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہئے کہ جو عقلمند، بالغ، آزاد، مرد، بہادر ہو، مگر اسلام نے مذکورہ شرائط جو عقلاً ضروری ہیں کے علاوہ دوسری بعض شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ امام قریش میں سے ہو حدیث "الائمۃ من قریش" کی وجہ سے، ہاشمی یا علوی ہونا کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اگر یہ شرط ہوتی تو پھر خلفاء ثلاثہ (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ) خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ ان کی خلافت پر امت کا اتفاق ہے جبکہ خلفاء ثلاثہ قریش میں سے تھے بنی ہاشم میں سے نہ تھے، امام کا قریش میں سے ہونا جو شرط ہے اس شرط کا خوارج اور بعض معتزلہ نے انکار کیا ہے اس پر انہوں نے چند دلائل دیے ہیں جو دلائل مع الجواب مطولات میں ملاحظہ کریں۔

دلیل نمبر (۱): نبی علیہ السلام انسانی مساوات کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام امتیازی نشانات کو مٹا دیا تو پھر خلافت کو قریش کے ساتھ خصوص کرنے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: بے شک اسلام انسانی مساوات کا علمبردار ہے مگر اسلام نے ذاتی اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی مانا ہے جیسے علماء کی غیر علماء پر اور مردوں کی عورتوں پر فوقیت نص سے ثابت ہے۔

دلیل نمبر (۲): نبی کا ارشاد ہے "اسمعوا و اطیعوا وان ولی علیکم عبد حبشی ذو زبیبۃ" کہ اگر کوئی حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو تم اس کی بات سنو اور اطاعت کرو تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریشی ہونا شرط نہیں ہے۔

جواب: حبشی کے متعلق حدیث خلافت کے انتخاب کے بارے میں نہیں ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ بن جائے تو اس وقت مسلمانوں کا عمل یہ ہو کہ اس کی اطاعت کریں، نیز اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ غلام امام نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ حدیث کا محمل وہ ہے جو اوپر مذکور ہوا۔

دلیل نمبر (۳): حدیث "الائمۃ من قریش" کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو نبی علیہ السلام نے خلافت کے بارے میں فرمائی ہے اور یہ پیشین گوئی سچی ثابت ہوئی ہے کہ ایک عرصہ دراز تک خلفاء قریش ہی میں سے ہوتے رہے ہیں۔

جواب: جب خلافت کے بارے میں اختلاف ہوا تو انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو سیدنا صدیق اکبرؓ نے انصار کے خلاف حجت کے طور پر حدیث "الائمۃ من قریش" بیان فرمائی، اگرچہ یہ حدیث خبر واحد ہے مگر کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہو گئی تو صحابہ نے مذکورہ حدیث کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ اس فرمان کے آگے ان کی گردنیں جھک گئیں اور اس کو حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔

شارحؒ: فرماتے ہیں کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے خلفاء ثلاثہ اور نبی علیہ السلام اور حضرت علیؓ سب نضر بن کنانہ کی اولاد میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریشی ہیں۔ شارحؒ نے متن میں حضور علیہ السلام کا نسب نامہ بیان کر دیا اور کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا نسب نامہ نبی علیہ السلام سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو حضور علیہ السلام اور علویہ و عباسیہ ہاشمی ہیں اور جو خلفاء ثلاثہ ہیں ان کا نسب نامہ شارحؒ اگلی عبارت میں ذکر فرما رہے ہیں۔

وَاَبُوْبَكْرٍ قُرَشِيٌّ لِاَنَّهٗ ابْنُ اَبِيْ قُحَافَةَ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ وَكَذَا عُمَرُ لِاَنَّهٗ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزّٰى بْنِ رِيَاحِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ رَزَاحِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ وَكَذَا عُثْمَانُ لِاَنَّهٗ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ۔

ترجمہ: اور ابوبکرؓ قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں وہ عمرو کے اور وہ کعب کے

اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لؤی کے بیٹے ہیں اور ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ (ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے) وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے ہیں وہ عبد العزیٰ کے بیٹے ہیں وہ رباح کے بیٹے ہیں وہ عبد اللہ کے بیٹے ہیں وہ قرط کے بیٹے ہیں وہ رزاح کے بیٹے ہیں وہ عدی کے بیٹے ہیں وہ کعب کے بیٹے ہیں اور اسی طرح حضرت عثمانؓ بھی (قریشی) ہیں اس لئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں وہ ابو العاص کے بیٹے ہیں (وہ ابو العاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبد شمس کے بیٹے ہیں وہ عبد مناف کے بیٹے ہیں۔

قولہ وابوبکر قریشی الخ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا سلسلہ نسب نبی علیہ السلام سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے اور حضرت عمرؓ کا کعب پر جا کر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبد مناف پر جا کر مل گیا اور یہ سب حضرات بنو کنانہ کی اولاد میں اور نضر بن کنانہ کی اولاد کو قریشی کہا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ خلفاء ثلاثہ قریشی ہیں ہاشمی نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ امامت کے لئے قریشی ہونا شرط ہے ہاشمی ہونا شرط نہیں ہے۔

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ أَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْمًا لِمَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى إِمَامَةِ أَبِيْ بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِعِصْمَتِهِ وَلِأَنَّ الْاِشْتِرَاطَ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الدَّلِيْلِ وَأَمَّا فِيْ عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ فَيَكْفِيْ فِيْهِ عَدَمُ دَلِيْلِ الْاِشْتِرَاطِ وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ وَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَا يَنَالُهُ عَهْدُ الْإِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْإِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ ظَالِمًا۔

ترجمہ: اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکرؓ کی امامت پر گزر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونے کے باوجود اور نیز شرط ہونا ہی دلیل کا محتاج ہے اور بہر حال شرط کے نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے اور استدلال کیا ہے مخالف نے باری تعالیٰ کے فرمان "لا ینال عہدی الظالمین" سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب تسلیم نہ کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والا ہو توبہ اور اصلاح (احوال) نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے۔

قولہ ولا یشترط فی الامام ان یکون معصوماً الخ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ ماتن ان کی تردید کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے شارحؒ نے اس پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صدیق اکبرؓ کی امامت وخلافت دلیل صحیح واجماع سے ثابت ہے اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو پھر صدیق اکبرؓ کی امامت وخلافت پر صحابہ اجماع نہ کرتے کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں ہے نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو پھر اس کے لئے دلیل کی حاجت ہوگی اور دلیل ہے ہی نہیں

رہی یہ بات کہ جب عصمت شرط نہیں تو اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط عصمت کا ثابت نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔

شیعہ نے امام کی عصمت پر اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے "لاینال عہدی الظالمین" کہ میرا عہد و قرار یعنی عہد و امامت ظالموں کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ اس سے دراصل ان کا مقصد صدیق اکبر کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے ان کو نااہل ثابت کرنا ہے۔

شارح نے اس استدلال کا جواب دیا ہے کہ استدلال کا پہلا مقدمہ (صغریٰ) کہ غیر معصوم ظالم ہے قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں کہ جو ایسا گناہ کرے کہ جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے پھر نہ وہ توبہ کرے اور نہ ہی اپنے حال کی اصلاح کرے۔ اور ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا کہ جب ایک شخص سے گناہ کا صدور ہو جائے پھر اس نے توبہ کر لی اور اعمال صالحہ کے ذریعہ اپنے حال کی اصلاح کر لی ہو جس کی بناء پر وہ ظالم نہیں رہا نیز "لاینال عہدی الظالمین" میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔ لہٰذا مذکورہ آیت مبارکہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا يَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى يَحْمِلُهٗ عَلٰى فِعْلِ الْخَيْرِ وَيَزْجُرُهٗ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الْاِخْتِيَارِ تَحْقِيقًا لِلْاِبْتِلَاءِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُوْرٍ الْمَاتُرِيْدِيُّ الْعِصْمَةُ لَا تُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ إِنَّهَا خَاصِيَّةٌ فِيْ نَفْسِ الشَّخْصِ أَوْ فِيْ بَدَنِهٖ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَلَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَا كَانَ مُثَابًا عَلَيْهِ۔

ترجمہ: اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی معنیٰ ہے ان (معتزلہ) کے قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک لطف ہے جو (بندہ کو) بھلائی کے کام کرنے پر ابھارتا ہے اور اس کو برے کام سے روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ آزمائش کو ثابت کرنے کی غرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا ہے کہ عصمت محنت (آزمائش) کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کا قول غلط ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے کہ جس کے سبب سے گناہ کا صدور اس سے محال ہو جاتا ہے یہ محال کیسے ہو سکتا ہے اگر گناہ محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اس کو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

قوله وحقيقة العصمة ان لا يخلق الخ یہاں شارحؒ کا مقصد عصمت کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عصمت قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ معصوم کے اندر گناہ کا خلق تو نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت واختیار حاصل ہے۔ بصورت دیگر قدرت واختیار اگر سلب کرلیا جائے تو پھر اس معصوم کو مکلف بنانا اور ثواب دیا جانا باطل ہوگا کیونکہ تکلیف اور ثواب کا مدار قدرت واختیار پر ہے۔ اور وہ (قدرت واختیار) اس سے سلب کر لیا گیا ہے۔

نیز شارحؒ فرمارہے ہیں کہ عصمت کی جو تعریف معتزلہ نے کی ہے "لطف من الله يحمله على فعل الخير الخ" کہ (عصمت اللہ کی جانب سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے کہ جو بندہ کو بھلائی کے کام پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے) یہ تعریف بھی قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی معصوم کی قدرت واختیار کا بقاء ہے تا کہ بندہ کی آزمائش ہو، اسی طرح عصمت کی جو تعریف شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے کی ہے کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ باوجود معصوم ہونے کے شریعت کے احکام کا مکلف رہتا ہے اس تعریف میں بھی بندہ کی قدرت واختیار کا بقاء شرط ہے۔

"وبهذا يظهر الخ" سے فرمارہے ہیں کہ جب عصمت کی تعریف میں قدرت واختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی صفت ہے کہ جس کے سبب سے اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور گناہ پر قدرت نہیں رہتی اس قول کے فساد کی شارحؒ نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔

وجه نمبر (۱): اگر گناہ کا صدور محال وممتنع ہوتا تو پھر ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال وممتنع نہیں ہے۔

وجه نمبر (۲): اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو پھر ترک گناہ پر ثواب کا مستحق نہ ٹھہرایا جاتا حالانکہ وہ معصوم بھی ترک گناہ کی وجہ سے مستحق ثواب ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

وَلَا أَنْ يَكُوْنَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ لِأَنَّ الْمُسَاوِيَ فِي الْفَضِيْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلَ الْأَقَلَّ عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَّمَا كَانَ أَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْإِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا وَأَقْدَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوْصًا إِذَا كَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ أَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَأَبْعَدَ عَنْ إِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ عُمَرُ الْإِمَامَةَ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ بَعْضَهُمْ أَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ۔

ترجمه: اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے (تمام) لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کہ کم علم وعمل والا ہو بسا اوقات وہ امامت کے مصالح اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہوتا ہے اور

فرائض امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ دفع کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنے والا ہو۔ اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ آدمیوں کے درمیان کر دیا اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔

قولہ ولا ان یکون افضل من اہل زمانہ الخ ماتنؒ یہاں سے شیعہ کی تردید فرما رہے ہیں کہ شیعوں کے نزدیک امام کا لوگوں سے افضل ہونا شرط ہے اس سے ان کا اصل مقصد خلفاء ثلاثہ (حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی امامت وخلافت کو باطل قرار دینا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ افضلیت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے، بارہ اماموں کے علاوہ کسی کی افضلیت کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ ماتنؒ نے ان پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام کا اپنے زمانے کے تمام لوگوں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

شارحؒ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بسا اوقات بڑے درجہ کی فضیلت رکھنے والا افضل ہے مفضول جس جو علم و عمل میں کمال نہیں رکھتا مگر وہ بہ نسبت افضل کے مقابلہ میں خلافت و امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے اور امامت کے مصالح و مفاسد سے زیادہ واقف ہے اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے امامت و خلافت کے فرائض کو بہتر طریقہ سے انجام دے سکتا ہے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے بالخصوص اس وقت کہ جب افضل کو امام بنانے سے فتنہ و فساد ابھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضول کو امام بنانے سے فتنہ دبتا ہو تو اس وقت مفضول کو امام بنانا ہی افضل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا حالانکہ حضرت عمرؓ کو ان میں سے بعض کا افضل ہونا معلوم تھا تو حضرت عمرؓ کا یہ طرز عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ كَيْفَ يَصِحُّ جَعْلُ الْإِمَامَةِ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ نَصْبُ إِمَامَيْنِ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ إِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَّيْنِ تَجِبُ إِطَاعَةُ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِمَا يَلْزَمُ فِيْ ذٰلِكَ مِنِ امْتِثَالِ أَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَأَمَّا فِي الشُّوْرٰى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ إِمَامٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیسے صحیح ہے باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر کرنا جائز نہیں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو اس لئے کہ اس میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی اور بہرحال شوریٰ میں تو سب (ارکان شوریٰ) امام واحد کے درجہ میں ہیں۔

قولہ فان قیل کیف یصح الخ یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔

اعتراض: ایک طرف تو آپ یہ فرماتے ہیں کہ ایک وقت میں دو اماموں کا تقرر جائز نہیں، تو پھر حضرت عمرؓ کا چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت کے سپرد کرنا کیسے درست ہوگا، حضرت عمرؓ کا عمل کچھ اور ہے اور تمہارا قول کچھ اور ہے۔

جواب: ایسے دو اماموں کا تقرر ناجائز ہے کہ جن میں سے ہر ایک مستقل واجب الاطاعت ہو کیونکہ وہاں احکام کی خلاف ورزی کا حکم کچھ ہوگا اور کسی کا کچھ ہوگا اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل طور پر امام نہیں ہوتا کہ ہر ایک واجب الاطاعت ہو بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے درجہ و حکم میں ہوتی ہے۔

فائدہ: بعض شارحینؒ نے مذکورہ سوال و جواب کو غلط قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کی شوریٰ اس لئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورہ سے انجام دیں گے بلکہ اس لئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام بنا دیں۔ اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی وفات سے پہلے ابو طلحہ انصاریؓ کو بلایا اور کہا کہ پچاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور ان کو تین دن سے زیادہ مہلت نہ دینا یعنی تین دن کے اندر اندر امام کا انتخاب کرلیں۔ لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہ رہا۔

وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ اَیْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْ مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا وَ الْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلٰى مُسْتَحْقَرٌ فِیْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ وَ الصَّبِيُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيْرِ الْاُمُوْرِ وَ التَّصَرُّفِ فِیْ مَصَالِحِ الْجُمْهُوْرِ سَائِسًا اَیْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِیْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَأْيِهٖ وَ رُوِيَّتِهٖ وَ مَعُوْنَةِ بَأْسِهٖ وَشَوْكَتِهٖ قَادِرًا بِعِلْمِهٖ وَ عَدْلِهٖ وَ كِفَايَتِهٖ وَ شَجَاعَتِهٖ عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَ حِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَ اِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذِ الْاِخْلَالُ بِهٰذِهِ الْاُمُوْرِ مُخِلٌّ بِالْغَرَضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ وہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مومنین پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں بنائی اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ اور مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں (شرط ہے کہ) وہ (امام) منتظم ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکری قوت سے اور اپنے دبدبہ (قوت) اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام کے نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر۔ اس لئے کہ ان امور میں خلل (کوتاہی) کرنا مخل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

قوله ویشترط ان یکون من اهل الولایۃ الخ یہاں سے ماتن ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے اور وہ متفق علیہ ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں: (۱) مسلمان ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں کے اوپر کسی قسم کے تصرف کرنے کی کوئی راہ نہیں دی ہے تو معلوم ہوا کہ کافر امام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے "لَنْ یَّجْعَلَ اللّٰہُ لِلْکٰفِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا" (۲) آزاد ہو، کیونکہ غلام اپنے آقا کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ غلام لوگوں کی نظروں میں حقیر و ذلیل ہوتا ہے حالانکہ امام معظم اور بارعب ہونا چاہئے (۳) امام مرد ہو، کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور ناقص دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔ (۴) امام عاقل ہو (۵) بالغ ہو کیونکہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے سے اور لوگوں کے بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ امام اپنی رائے اور فکر کی قوت اور لوگوں کے دلوں میں اپنا رعب و دبدبہ اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قدرت رکھنے والا ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ شریعت کے احکام کا علم رکھنے والا اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت کی وجہ سے نظام شرعیہ یعنی حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے پر، اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلوانے پر بھی قادر ہو کیونکہ یہی چیزیں امام کے تقرر سے مقصود ہیں۔

وَلَا یَنْعَزِلُ الْاِمَامُ بِالْفِسْقِ اَیِ الْخُرُوْجِ عَنْ طَاعَۃِ اللّٰہِ وَالْجَوْرِ اَیِ الظُّلْمِ عَلٰی عِبَادِ اللّٰہِ تَعَالٰی لِاَنَّہٗ قَدْ ظَہَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّۃِ وَالْاُمَرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ وَالسَّلَفُ کَانُوْا یَنْقَادُوْنَ لَہُمْ وَیُقِیْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْیَادَ بِاِذْنِہِمْ وَلَا یَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَیْہِمْ وَلِاَنَّ الْعِصْمَۃَ لَیْسَتْ بِشَرْطٍ لِلْاِمَامَۃِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلٰی۔

ترجمہ: اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خارج ہو جانے کی وجہ سے اور ظلم کی وجہ سے یعنی اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ و امراء کی جانب سے خلفاء راشدین کے بعد۔ اور سلف ان کی فرمانبرداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین (کی نمازیں) قائم کیا کرتے تھے اور ان پر خروج (بغاوت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ عصمت امامت کے لئے ابتداءً شرط نہیں تو بقاءً بدرجہ اولیٰ (شرط نہیں)

قوله ولا ینعزل الامام بالفسق الخ یہاں سے ماتن یہ فرما رہے ہیں کہ امام فسق (مثلاً شراب نوشی، زنا وغیرہ) کی وجہ

سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ اس پر شارح علامہ محمد زاہدؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) خلفاء راشدین کے بعد جو خلفاء اور امراء ہوئے ہیں ان سے فسق بھی ظاہر ہوا اور بندوں پر انہوں نے ظلم بھی کیا اس کے باوجود سلف نے ان کی تابعداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ فسق کی وجہ سے اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے ورنہ وہ سلف کے ہاں واجب الاطاعت نہ ہوتے۔

دلیل نمبر (۲) امامت کے لئے ابتداءً معصوم ہونا شرط نہیں تو جب یقینی امام بن جانے کے بعد اس کا معصوم ہونا بطریق اولیٰ شرط نہ ہوگا۔

وَعَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْإِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَأَمِيْرٍ وَأَصْلُ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهِ وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحَّ لِلْأَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ ابْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ وَالْمَسْطُوْرُ فِيْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْإِمَامِ وَالْفَرْقُ أَنَّ فِيْ انْعِزَالِهِ وَوُجُوْبِ نَصْبِ غَيْرِهِ إِثَارَةَ الْفِتْنَةِ لِمَا لَهُ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِيْ۔

ترجمہ: اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اور اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ فاسق آدمی ولایت کا اہل نہیں ہے امام شافعیؒ کے ہاں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ (فاسق) اہل ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ فاسق باپ کے لئے اپنی چھوٹی بچی کا نکاح کر دینا صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس (امام) کے معزول کرنے میں اور اس کی (جگہ) دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس وجہ سے کہ امام کو شوکت حاصل ہے بخلاف قاضی کے۔

قولہ وعن الشافعی ان الامام ینعزل الخ یہاں سے شارحؒ شوافع و احناف کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ فاسق اہل ولایت میں سے ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے۔

دلیل: فاسق آدمی اپنے نفس کی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ ہی اپنے اوپر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کی فکر کیا کرے گا۔ لہٰذا امام اپنے فسق و ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا کہ جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے یہاں تک کہ فاسق باپ اپنی نابالغ لڑکی کا کاح اس

کے مرضی کے بغیر کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ولایت حاصل ہے۔ آخر میں شارح فرما رہے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام (بادشاہ) فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ امام کو معزول کرنے میں اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ کھڑا ہوگا کیونکہ بادشاہ (امام) کو دبدبہ حاصل ہے جس کو آسانی سے دبایا نہیں جا سکتا بخلاف قاضی کے، اس کو معزول کرنے میں اگر کوئی فتنہ کھڑا ہوگا تو امام (بادشاہ) اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔

وَفِيْ رِوَايَةِ النَّوَادِرِ عَنْ عُلَمَائِنَا الثَّلٰثَةِ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ اِذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً يَصِحُّ وَلَوْ قُلِّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ اِعْتَمَدَ عَلٰى عَدَالَتِهٖ فَلَمْ يَكُنْ رَاضِيًا بِتَقْلِيْدِهٖ بِدُوْنِهَا وَفِيْ فَتَاوٰى قَاضِيْ خَانْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا ارْتَشٰى لَا يَنْفُذُ قَضَاؤُهٗ فِيْمَا ارْتَشٰى وَاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا يَصِيْرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضٰى لَا يَنْفُذُ قَضَاؤُهٗ۔

ترجمہ اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداءً (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ابتداءً (شروع ہی سے) فاسق کو قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں قاضی بنایا گیا کہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ مقلِّد (قاضی بنانے والے بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ (علماء نے) اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی نے رشوت لی تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور (اس بات پر بھی اجماع ہے کہ) جب قاضی نے عہدہ قضاء رشوت ہی سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

قولہ وفی روایۃ النوادر عن علمائنا الثلاثۃ الخ شارح فرماتے ہیں کہ علماء ثلاثہ (ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) سے نوادر کی روایت میں یہ بات منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتداءً فاسق کو قاضی بنایا گیا تو قاضی بنانا درست ہے اور اگر اس کو عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا پھر وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول کر دیا جائے گا کیونکہ امام (بادشاہ) نے اس کو عدالت کی بناء پر قاضی بنایا تھا اور عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر امام راضی نہ ہوگا۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ علماء فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لی ہے اس مقدمہ میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نیز یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے عہدۂ قضاء رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی بھی نہ ہوگا اور اگر اس نے کوئی فیصلہ کیا ہے تو وہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

جواب: بعض سلف سے جو ممانعت منقول ہے وہ عدم جواز پر محمول نہیں ہے تاکہ اجماع باقی نہ رہ جائے بلکہ یہ ممانعت کراہت پر محمول ہے۔

پھر شارح فرما رہے ہیں کہ یہ گفتگو اس وقت ہے کہ جب اس کا فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچا ہو ورنہ بغیر کسی اختلاف کے اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعہ کے پیچھے جو حضرت علیؓ کی الوہیت کا قائل ہے اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَإِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهُ لِمَا أَنَّ شَرْطَ الْإِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وُجُوْدُ الْإِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْإِقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ جَمِيْعًا۔

ترجمہ: پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے نہ کہ ایمان کا وجود بمعنی تصدیق اور اقرار اور سب اعمال کا پایا جانا۔

قولہ ثم المعتزلۃ وان جعلوا الفاسق الخ یہاں سے شارح معتزلہ کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ معتزلہ اگرچہ فاسق کو ایمان سے خارج مانتے ہیں مگر ہماری طرح وہ بھی فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں امام کا مومن ہونا شرط نہیں ہے بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے نہ کہ وجود ایمان (جو تصدیق و اقرار و اعمال کے مجموعہ کے معنی میں ہے) اور یہ شرط فاسق کے اندر پائی گئی ہے کہ وہ اگرچہ مومن نہیں ہے تاہم کافر بھی نہیں ہے۔

وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ إِذَا مَاتَ عَلَى الْإِيْمَانِ لِلْإِجْمَاعِ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدَعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ۔

ترجمہ: اور نماز (جنازہ) پڑھی جائے گی ہر نیک و بد (مسلمان) کی جبکہ وہ ایمان پر مرا ہو (ایک) اجماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے "لا تدعوا الصلوٰۃ الخ" کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ بھی نہ چھوڑو جو مر جائے۔

قولہ ویصلّی علی کل بر و فاجر الخ ماتن یہاں سے اہل السنت والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔ اس پر شارح نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک اجماع اور دوسرا نبی علیہ السلام کا فرمان مبارک۔

دلیل نمبر (۱): اجماع ہے کہ ہمیشہ امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے چلے آئے ہیں۔

دلیل نمبر (۲): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "لا تدعوا الصلوٰۃ الخ" کہ اہل قبلہ میں سے جو مر جائے اس کی نماز جنازہ پڑھو۔ ان الفاظ کے ساتھ حدیث نہیں ملی جو شارح نے بیان کی ہے بلکہ امام بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے

ساتھ روایت کیا ہے "صلوا علی کل بر و فاجر" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے نیز طبرانی نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے "عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلوا علی من قال لا الٰہ الا اللہ" مگر یہ سند بھی ضعیف ہے لہٰذا مسئلہ کا مدار صرف اجماع پر رہا۔

فَإِنْ قِيْلَ أَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لَيْسَتْ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِإِيْرَادِهَا فِيْ أُصُوْلِ الْكَلَامِ وَإِنْ أَرَادَ أَنَّ اعْتِقَادَ حَقِّيَّتِهَا وَاجِبٌ وَهٰذَا مِنَ الْأُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذٰلِكَ قُلْنَا إِنَّهُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ عَلٰى قَانُوْنِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيْقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى نُبَذٍ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ يَتَمَيَّزُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّا خَالَفَتْ فِيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ أَوِ الشِّيْعَةُ أَوِ الْفَلَاسِفَةُ أَوِ الْمَلَاحِدَةُ أَوْ غَيْرُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ وَالْأَهْوَاءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل صرف فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لہٰذا ان کو اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر (ماتن نے) یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ تو ہم جواب دیں گے کہ جب (ماتن) علم کلام کے مقاصد سے یعنی ذات واجب اور صفات اور افعال اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنت والجماعت کے طریقے پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنت والجماعت کو دوسرے فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے ان مسائل میں سے کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے (اہل السنت والجماعت کی) مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ ان جزئیات میں سے ہوں کہ جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

قولہ فان قیل امثال ھذہ المسائل الخ اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے کہ جن کا تعلق اعتقاد سے ہے جنہیں اصول کلام کہا جاتا ہے جبکہ ماتن نے ایسے مسائل ذکر کئے ہیں کہ جن کا تعلق عمل سے ہے مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے اور مسح علی الخفین کا مسئلہ نبیذ تمر سے وضو کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ یہ سارے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ ماتن نے ان کو اس کتاب میں کیوں بیان کیا ہے۔ اگر ماتن کا مقصد یہ ہے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بنا پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہو گئے تو پھر یہ وجہ درست نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں کہ جن کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا واجب ہے پھر تو سارے فقہ کے مسائل اصول کلام میں داخل ہوں کہ ان کو یہاں ذکر کرنا چاہئے تھا چند

مسائل کی تقسیم کیوں کی ہے۔

جواب: ماتنؒ نے اولاً ذات باری تعالیٰ و صفات باری تعالیٰ کی بحث بیان کی پھر معاد یعنی بعث و نشر اور قبر و حشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کا مسئلہ بیان کیا یہ سارے مسائل اہل السنت والجماعت کے اصول کے مطابق بیان کئے پھر ماتنؒ نے یہاں سے کچھ ایسے مسائل بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ جن سے اہل السنت والجماعت غیروں سے ممتاز ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ مسائل متفرق جزئیات میں سے ہیں مگر ان مسائل میں بعض فرق باطلہ کا اختلاف ہے مثلاً معدوم چیز شی ہے یا نہیں یعنی اس پر شی کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور مسح علی الخفین میں شیعہ کا اختلاف ہے علامات قیامت کے بارے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے اور کچھ مسائل میں ملاحدہ کا اختلاف ہے جیسے نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً کرامیہ اس کے قائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔ پھر ماتنؒ نے ان مسائل میں اہل السنت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ یہ مسائل اہل السنت والجماعت کا مابہ الامتیاز ہو گئے ہیں۔ اس لئے ماتنؒ نے ایسے مسائل کو بیان کئے ہیں کہ جن کا تعلق کلام سے ہے۔

وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِخَيْرٍ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْأَحَادِيْثِ الصَّحِيْحَةِ فِيْ مَنَاقِبِهِمْ وَوُجُوْبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيْهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسُبُّوْا أَصْحَابِيْ فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيْفَهُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكْرِمُوْا أَصْحَابِيْ فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ الْحَدِيْثَ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللّٰهَ اللّٰهَ فِيْ أَصْحَابِيْ لَا تَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِيْ فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ أَبْغَضَهُمْ وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِيْ وَمَنْ آذَانِيْ فَقَدْ آذَى اللّٰهَ وَمَنْ آذَى اللّٰهَ تَعَالٰى فَيُوْشِكُ أَنْ يَّأْخُذَهُ۔

ترجمہ: اور رکا جائے صحابہؓ کے ذکر سے مگر بھلائی کے ساتھ اس لئے کہ ان کے مناقب میں اور ان کی طعن و تشنیع سے رکنے کے وجوب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہؓ کو گالیاں مت دو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا (اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی ایک کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو، میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی گرفت کرے۔

قولہ ویکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر الخ صحابہؓ کے مناقب روایات میں کثرت کے ساتھ موجود ہیں اور ان کی تعریف بھی قرآن کریم میں بکثرت آئی ہے مثلاً "مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ"

شریعت کی اصطلاح میں صحابہ ان بزرگ ہستیوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے بحالتِ ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی ہو اور مرتے دم تک ایمان پر قائم رہے ہوں یہ وہ بزرگ ہستیاں ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت وریاضت کر ڈالے ان کے مقام تک نہیں پہنچ سکتا، لہٰذا ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے جیسا کہ مذکورہ عبارت میں روایت سے ثابت ہے۔ بہرحال صحابہ کرامؓ کے فضائل میں بے شمار روایات ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث میں "مَا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ" کے الفاظ آئے ہیں مُد (بضم المیم وتشدید الدال) اہل لغات صاع کے چوتھائی کو کہتے ہیں اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں میں سما جانے والی مقدار کو مُد کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث میں "اَللّٰهَ اَللّٰهَ فِيْ اَصْحَابِيْ" کے الفاظ آئے ہیں جس کی تقدیری عبارت "اتقوا اللّٰه فی اصحابی" ہے "لاتتخذوهم غرضا" میں ہے اور غَرَضاً غَرَض کی جمع ہے نشانہ بازی کے لئے جو چیز تیار کی جائے اس کو غرض کہتے ہیں فارسی میں اس کو نشانہ کہتے ہیں، مطلب حدیث کا یہ ہے کہ میرے صحابہ کو گالی اور طعن وتشنیع کا محل نہ بناؤ۔

لَهُمْ فِيْ مَنَاقِبِ كُلٍّ مِّنْ اَبِيْ بَكْرٍ وَّعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَغَيْرِهِمْ مِّنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِّنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهٗ مَحَامِلُ وَتَاْوِيْلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيْهِمْ اِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْاَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَاِلَّا فَبِدْعَةٌ وَّفِسْقٌ۔

ترجمہ: پھر ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ اور ان کے علاوہ اکابر صحابہ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیث صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جنگیں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور تاویلات ہیں پس ان کو گالی دینا اور ان کو مطعون کرنا اگر ان باتوں میں سے ہو جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانا، ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

قولہ ثم فی مناقب کل من ابی بکرؓ الخ جس طرح تمام صحابہ کے فضائل کے بارے عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص صحابہ کے فضائل کے بارے میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں، ہم یہاں چند افراد کے بارے میں کچھ احادیث ذکر کر دیتے ہیں:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "ابوبکر خیر الناس الا ان یکون نبی"

(رواہ الطبرانی)

اور فرمایا "ابوبکر و عمر منی بمنزلة السمع و البصر من الرأس" (رواہ ابو نعیم)

حضرت عمرؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب" (رواہ الحاکم) کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتے تو عمر بن الخطاب ہوتے۔ اور فرمایا "ان اللّٰہ جعل الحق علی لسان عمر و قلبہ" (رواہ الترمذی) کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "عثمان ولیی فی الدنیا و ولیی فی الآخرة" (رواہ ابو یعلیٰ) کہ عثمان میرا دوست ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اور فرمایا "لکل نبی رفیق و رفیقی فی الجنة عثمان" (رواہ الترمذی) کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

حضرت علیؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "من کنت مولاہ فعلیؓ مولاہ" (رواہ الترمذی) کہ جس کا میں دوست ہوں اس کے علیؓ بھی دوست ہیں۔ اور فرمایا "علی منی بمنزلة رأسی من بدنی" (رواہ الخطیب)

حضرت حسنؓ و حسینؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "الحسن و الحسین سیدا شباب اهل الجنة" (رواہ الترمذی)

حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں نبی علیہ السلام نے فرمایا "فضل عائشة علی النساء کفضل الثرید علی الطعام" (رواہ البخاری) کہ عائشہ صدیقہؓ کی فضیلت تمام عورتوں پر ایسی ہے کہ جیسے ثرید کی فضیلت تمام کھانوں پر۔

اس کے علاوہ دیگر مشہور صحابہ (ابن عباس، ابو ہریرہ، ابو عبیدہ بن الجراح، ابی ابن کعب، معاذ بن جبل وغیرہؓ) کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

"و ما وقع بینهم الخ" یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئی ہیں جیسے جنگ جمل اور جنگ صفین ہیں اور جو آپس میں اختلافات ہوئے ہیں مثلاً حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں سواد عراق کی زمین کے بارے میں حضرت عمرؓ اور بلالؓ کے درمیان اختلاف ہوا ہے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی صحیح تاویل کی جائے گی اس لئے کہ وہ سب حق کے طالب تھے اور حق کے طلب میں وہ سب مجتہد تھے اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی وہ ماجور ہے اس لئے بعض حضرات مصیب تھے اور بعض مخطی تھے اور مخطی از روئے حدیث اجتہاد میں غلطی کرنے والا معذور ہے بلکہ ماجور ہے۔ لہٰذا صحابہؓ کی شان میں گستاخی کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی۔ اگر صحابہؓ کی شان میں کوئی ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو پھر یہ کفر ہے جیسے شیعہ حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عصمت اور پاکدامنی پر سورۃ النور کی اٹھارہ آیات نازل فرمائی ہیں لہٰذا عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگانے والا قطعی کافر ہے۔

اور اگر ایسی گستاخی کرے کہ جو دلائل و نصوص قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو پھر ایسی صورت میں وہ بدعتی اور فاسق و فاجر ہوگا، صحابہ کرام کو گالیاں دینے کے حکم میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے بعض نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ جو شیخین (ابوبکر و عمر) کو گالیاں دے تو اس کو فوراً قتل کر دیا جائے، اس کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی اور بعض نے کہا ہے کہ توبہ تو قبول ہوگی البتہ کفر کے ارتکاب کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے اور بعض نے کہا ہے کہ قتل نہ کیا جائے بلکہ سخت سے سخت سزا دی جائے۔ اور شیخین کے علاوہ دیگر صحابہ کو گالی دینے کی صورت میں سزا اور قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ وَاَحْزَابِهٖ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْاِمَامِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اللَّعْنَ وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهٗ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَمَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهٗ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهٗ غَيْرُهٗ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی اور (علماء نے) یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ (کتابوں) میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر لعنت کرنا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر بھی لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے کہ جو دوسرے لوگ نہیں جانتے تھے۔

قولہ و بالجملۃ لم ینقل عن السلف المجتہدین الخ: شارحؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سلف سے امیر معاویہ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ ان کے فعل کو بغاوت اور خروج کہا جا سکتا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی۔ اور یزید بن معاویہ کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ تاہم خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ کتابوں میں یزید اور حجاج بن یوسف پر لعنت کرنے سے منع فرمایا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ ہاں یہ اشکال کہ نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر لعنت کرنا منقول ہے تو اس کا جواب شارحؒ یہ دے رہے ہیں کہ نبی علیہ السلام کو بذریعہ وحی لوگوں کے احوال کا علم ہو سکتا ہے تو وحی کے ذریعہ آپ کو معلوم ہو گیا ہو کہ ان کی موت علی الکفر ہوگی اس لئے لعنت منقول ہے (اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبۃ اللہ کا استقبال کرتے ہیں یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھتے)۔

فائدہ (۱): حضرت معاویہؓ صحابی ہیں اور کاتب وحی ہیں ان کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ احادیث وارد ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: "اللھم اجعلہ ھادیا و مھدیا و اھد بہ" کہ اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما، اور صحیح بخاری میں موجود ہے کہ ابن عباسؓ کو کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک رکعت ہی وتر پڑھی ہے تو ابن عباسؓ نے کہا کہ ان کو چھوڑ دو وہ فقیہ ہیں اور انہوں نے نبی علیہ السلام کی صحبت پائی ہے۔ کسی نے عبداللہ ابن مبارک سے پوچھا کہ معاویہؓ افضل ہیں یا عمر بن عبدالعزیزؒ، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہؓ کے گھوڑے سے جو غبار اڑی ہے وہ عمر بن عبدالعزیزؒ سے افضل ہے، ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارحؒ کا فقط معاویہؓ پر لعنت کے جواز کی نفی پر اکتفاء کرنا ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے۔

فائدہ (۲): یزید کی پیدائش پچیس یا چھبیس اور ایک قول کے مطابق ستائیس ہجری میں ہوئی ہے اور یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے معاویہؓ کو دیکھا کہ یزید کو گود میں لئے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے سراسر موضوع اور من گھڑت ہے جس طرح شیعوں کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے معاویہ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جہنمی فرمایا ہے سراسر موضوع روایت ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کی پیدائش خلافت عثمانی کے آخر دور میں ہوئی تھی۔

وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهٗ كَفَرَ حِيْنَ اَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهٗ اَوْ اَمَرَ بِهٖ اَوْ اَجَازَهٗ وَرَضِيَ بِهٖ وَالْحَقُّ اَنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاِسْتِبْشَارَهٗ بِذٰلِكَ وَاِهَانَةَ اَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَانَ تَفَاصِيْلُهٗ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِيْ شَاْنِهٖ بَلْ فِيْ اِيْمَانِهٖ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهٖ وَاَعْوَانِهٖ۔

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے اس (یزید) پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا کہ جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے کہ جس نے ان کو قتل کیا ہے یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا۔ اور حق بات یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفاصیل (جزئیات) اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

قولہ و بعضھم اطلق اللعن علیہ الخ بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ شارحؒ نے بھی یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر

لعنت کو جائز قرار دیا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یزید کا حسینؓ کے قتل کئے جانے پر راضی ہونا اور خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین کرنا معنی متواتر ہے اگرچہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں لہٰذا ہم یزید پر لعنت کرنے میں کوئی تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان میں تردد کرتے ہیں۔ شارحؒ نے لعنۃ اللہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی ہے۔ مگر شارحؒ کی یہ تمام باتیں خلاف اصول ہیں اس لئے کہ بقول محقق یزید کا حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم ہرگز ثابت ہی نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے کسی مسلمان کی جانب کبیرہ گناہ کی نسبت کرنا جائز ہی نہیں ہے بلکہ حسینؓ کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد ہے جو امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہر شخص کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا ہے اور نیز اس کا یہ قول بھی مروی ہے "رحمك الله یا حسین لقد قتلك رجل لم یعرف حق الرحم" اور اگر امر قتل ثابت بھی ہو جائے تو بھی کفر ثابت نہیں ہوتا کیونکہ قتل حسینؓ کا حکم دینا تو حسینؓ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا اور نہ ہی نبی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے تھا بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا جو کبیرہ گناہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

نیز محققین کے قول کے مطابق لعنت کی تین صورتیں ہیں (۱) عام وصف کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے "لعن الله علی الکفار و الیهود" کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو، یہ صورت جائز ہے حتی کہ بعض صغائر کے بارے میں بھی نبی علیہ السلام کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال" (رواه البخاری) کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ (۲) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارع علیہ السلام کی خبر دینے سے ثابت ہو جیسے فرعون، ابوجہل، ابلیس وغیرہ یہ صورت بھی جائز ہے (۳) ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے کہ جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، یہ صورت جائز نہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یزید کا کفر پر مرنا کسی کو معلوم نہیں لہٰذا تعیین کے ساتھ اس پر لعنت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا اور یوں کہنا کہ قاتل حسینؓ پر اللہ کی لعنت ہو، جائز ہے۔

وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبُوْبَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَزُبَيْرٌ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ أَبِيْ وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعِيْدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَأَبُوْ عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ لِمَا وَرَدَ فِي

الْحَدِيْثُ الصَّحِيْحُ اَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَاَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذْكَرُوْنَ اِلَّا بِخَيْرٍ وَيُرْجٰى لَهُمْ اَكْثَرُ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهٖ بَلْ نَشْهَدُ بِاَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِيْنَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ۔

ترجمہ اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس کے لئے کہ جن کو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں اور عثمانؓ جنت میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور طلحہؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف جنت میں ہیں اور سعدؓ بن ابی وقاص جنت میں ہیں اور سعیدؓ بن زید جنت میں ہیں اور ابوعبیدہ بن الجراحؓ جنت میں ہیں اور اسی طرح ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہؓ اور حسنؓ اور حسینؓ کے لئے اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ فاطمہؓ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسنؓ اور حسینؓ جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں اور تمام صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ (اجر وثواب کی) امید رکھی جائے جتنی دوسرے مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے۔ اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

قوله ونشهد بالجنة للعشرة الذين الخ جن دس صحابہ کرام کے بارے میں جنت کی بشارت مشہور ہے ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام کی بعض جماعتوں مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت رضوان کے بارے میں اور اسی طرح بعض افراد کے بارے میں مثلاً فاطمہؓ، حسنؓ، حسینؓ، بلالؓ، سعد بن معاذؓ، عبداللہ بن سلامؓ، عمار بن یاسرؓ، سلمان فارسیؓ، ثابت بن قیسؓ، صہیبؓ، عائشہ الصدیقہؓ، عباسؓ، حمزہؓ وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے مگر عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی ہے کیونکہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں یکجا ہے تو جن صحابہ کرام کی جماعتوں اور افراد کے بارے میں احادیث سے ان کے جنت کی بشارت آئی ہے تو ہم ان کے جنتی ہونے کی بھی شہادت دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ باقی صحابہ کرام کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے اجر وثواب کی اور مغفرت کی زیادہ امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی معین شخص کے بارے میں جنتی یا دوزخی کی ہم شہادت نہیں دیتے البتہ عام لفظ کے ساتھ ہم شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور اہل کفر جہنمی ہیں۔

وَيَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لِاَنَّهُ وَاِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهُ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ وَرَوٰى اَبُوْبَكْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهُ قَالَ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ وَلِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ اَنْ يَمْسَحَ

عَلَيْهِمَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰى سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْخَتَنَيْنِ وَتَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ۔

ترجمہ اور ہم مسح علی الخفین کو سفر اور حضر میں جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے اور علیؓ بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی مدت مسح مقرر کی ہے۔ اور ابو بکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے کہ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ میرے پاس اس کے بارے میں دن کی روشنی کی مانند (واضح دلائل) آ گئے۔ اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں اس لئے کہ اس کے بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور ماحصل کلام یہ ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالکؓ سے اہل السنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (علامت یہ ہے کہ) تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں دامادِ رسول (حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ) کو طعن نہ کرے اور خفین پر تو مسح کرے۔

قولہ ونری المسح علی الخفین فی السفر و الحضر الخ مسح علی الخفین مسلک حنفیہ کی خصوصیت ہے اور اہل السنت والجماعت کے برخلاف روافض نے مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا ہے اس بناء پر ماتنؒ نے مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا ہے اگرچہ کتاب اللہ میں تو پاؤں کے غسل کا ذکر ہے تاہم خبر مشہور کی وجہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور یہ مسح علی الخفین کا جواز خبر مشہور سے ہے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے درجہ میں ہیں لہذا اس کے جواز کا منکر کافر ہوگا۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ جواز مسح کے بارے میں جو احادیث و آثار وارد ہیں وہ تواتر کے قریب ہیں اور تواتر کے درجہ میں نہیں ہیں لہذا اس کا منکر کافر نہیں بلکہ بدعتی ہے۔

حضرت انسؓ بن مالک سے اہل السنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا کہ اہل السنت والجماعت کون لوگ ہیں تو حضرت انسؓ بن مالک نے تین علامتیں بیان کی ہیں: (۱) شیخین (ابوبکرؓ و عمرؓ) سے محبت کرنا۔ (۲) ختنین کی طعن زنی سے بچنا یعنی دونوں داماد رسول (حضرت عثمانؓ و علیؓ) کو مطعون نہ کرنا (۳) مسح علی الخفین کرنا۔ مسح علی الخفین کی مدت اور اس کی کیفیت وغیرہ تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

وَلَا نُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ وَهُوَ اَنْ يُنْبَذَ تَمْرٌ اَوْ زَبِيْبٌ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلَ فِيْ اِنَاءٍ مِنَ الْخَزَفِ فَيُحْدِثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَا فِي الْفُقَّاعِ وَكَاَنَّهُ نُهِيَ عَنْ ذٰلِكَ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَتِ الْجِرَارُ اَوَانِيَ الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَلَعَلَّهُ جَعَلَ تَحْرِيْمَهُ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرَّوَافِضِ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا اشْتَدَّ وَصَارَ مُسْكِرًا فَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهِ وَكَثِيْرِهِ مِمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ۔

ترجمہ: اور ہم نبیذ تمر کو حرام نہیں کہتے اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیئے جائیں اور (اس کو آگ میں پکی ہوئی) مٹی کے برتن میں رکھ دیا جائے (جس سے) اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب فقاع میں۔ گویا کہ اس سے ابتداء اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ (نہی) منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے برخلاف روافض کے۔ اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب وہ (نبیذ) گاڑھی ہو جائے اور نشہ آور ہو جائے اس لئے کہ اس میں قلیل و کثیر مقدار کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے کہ جس کی طرف بہت سے اہل السنت گئے ہیں۔

قولہ ولا نحرم نبیذ التمر الخ نبیذ تمر سے مراد یہ ہے کہ چھوارے یا کھجوریا کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس میں اشتداد اور نشہ پیدا نہ ہوا ہو بلکہ تھوڑی سے تیزی اس میں آ گئی ہو تو جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہوا ہو اس وقت تک اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور مرجوح روایت کے مطابق ایسی نبیذ تمر سے وضو جائز ہے اگرچہ حنفی حضرات کا فتویٰ عدم جواز کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نبیذ سے ممانعت کی گئی تھی تاکہ لوگوں کی بہت قرب سے نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر نبیذ کی حرمت بھی منسوخ ہو گئی۔

ماتن نے نبیذ تمر کا مسئلہ اس لئے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں روافض کا اختلاف ہے وہ نبیذ کو حرام قرار دیتے ہیں جبکہ اہل السنت والجماعت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

الفقاع۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے اس سے مراد جو، گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ لِاَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَاْمُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُكَرَّمُوْنَ بِالْوَحْيِ

وَمُشَاهَدَةِ الْمَلَكِ مَأْمُورُوْنَ بِتَبْلِيْغِ الْأَحْكَامِ وَإِرْشَادِ الْأَنَامِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْأَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكَرَّامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ أَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرٌ وَضَلَالٌ نَعَمْ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِيْ أَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ أَفْضَلُ أَمْ مَرْتَبَةُ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِأَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَنَّهُ أَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ۔

ترجمہ: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوءِ خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں، وحی اور مشاہدہ ملک (فرشتہ) سے مکرم ہیں (یعنی اعزاز حاصل ہے) احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونے کے بعد پس وہ جو بعض کرامیہ سے ولی کا نبی سے افضل ہونے کا جواز منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا مرتبہ اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

قولہ ولا یبلغ ولی درجۃ الانبیاء الخ ماتنؒ یہاں سے اہل السنت والجماعت کا ایک اور عقیدہ پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر لے انبیاء کے مقام اور مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ جن کمالات کے ساتھ ولیاء متصف ہوتے ہیں انبیاء ان کمالات کے ساتھ بدرجہ اتم متصف ہوتے ہیں اس کے علاوہ مزید ایسے کمالات اور اوصاف کے انبیاء حامل ہوتے ہیں کہ جن سے اولیاء محروم ہیں وہ کمالات اور اوصاف یہ ہیں۔ (۱) انبیاء معصوم ہوتے ہیں نہ کہ اولیاء (۲) حضرت انبیاء کو سوءِ خاتمہ کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ اولیاء کو سوءِ خاتمہ کا اندیشہ رہتا ہے۔ (۳) حضرات انبیاء کے پاس وحی آتی ہے اور فرشتہ جبرئیل کا مشاہدہ کرتے ہیں جبکہ اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء اللہ تعالیٰ کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق خدا کی رہنمائی پر مامور ہیں جبکہ اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ تو جب مرتبہ ولایت مرتبہ نبوت کے برابر بھی نہیں ہے تو پھر فرقہ کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے تو یہ کفر اور گمراہی ہے۔ ہاں البتہ بعض دفعہ اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو اس میں مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت۔ (۱) بعض صوفیاء کرام نے کہا ہے کہ مرتبہ ولایت، مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت مخلوق سے رخ موڑ کر اللہ تعالیٰ کی جانب متوجہ ہونا ہے جبکہ نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے۔ (۲) ولایت کمال باطنی ہے جبکہ نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال باطنی کمال ظاہری سے اشرف اور افضل ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ مرتبہ نبوت ولایت سے افضل ہے اس لئے کہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی شریک ہے مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا إِلٰى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ

التَّكَالِيْفِ وَاِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ عَلٰى ذٰلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاِبَاحِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّ الْعَبْدَ اِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَا قَلْبُهٗ وَاخْتَارَ الْاِيْمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُدْخِلُهُ اللّٰهُ النَّارَ بِارْتِكَابِ الْكَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُوْنُ عِبَادَاتُهُ التَّفَكُّرَ وَهٰذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَاِنَّ اَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْاِيْمَانِ هُمُ الْاَنْبِيَاءُ خُصُوْصًا حَبِيْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ اَنَّ التَّكَالِيْفَ فِيْ حَقِّهِمْ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ وَاَمَّا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا اَحَبَّ اللّٰهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهٗ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَصَمَهٗ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا۔

ترجمہ: اور بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے ایسے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے (امر و نہی کے بارے میں) خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب غایت محبت کو پہنچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہنچ جاتا ہے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور ان میں سے بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے اس لئے کہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل انبیاء ہیں خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم باوجود اس کے کہ تکالیف ان کے حق میں زیادہ کامل و مکمل ہیں اور بہرحال نبی علیہ السلام کا فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے لے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا معنی (مطلب) یہ ہے کہ اس کو (اللہ تعالیٰ) گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اس کو (گناہوں کا) ضرر لاحق نہیں ہوتا۔

قولہ ولا یصل العبد ما دام عاقلاً الخ یہاں سے ماتنؒ ایک فرقہ اباحیین کی تردید فرما رہے ہیں وہ فرقہ محرمات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے مثلاً زنا و شراب کو مباح کہتا ہے اس لئے کہ اس فرقہ کو مباحیین کہا جاتا ہے اس فرقہ اباحیین کا عقیدہ یہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الٰہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان پیوست ہو جائے تو اس وقت اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں یعنی امر و نہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اس کو سزا نہیں دے گا اور بعض اباحیین یہ کہتے ہیں کہ اس سے عبادات ظاہرہ یعنی نماز روزہ وغیرہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے یعنی ذات باری تعالیٰ و صفات باری تعالیٰ میں غور و فکر کرنا ہے۔ ماتنؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل اور بالغ ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کا مکلف ہے اور شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بلند مرتبہ و مقام تک ہی پہنچ جائے اور اسی پر

مجتہدین کا اجماع ہے۔

شارح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اباحتیین کا عقیدہ کفر اور گمراہی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر لوگوں میں سے سب سے زیادہ ایمان رکھنے والے انبیاء علیہم السلام ہیں بالخصوص محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ بھی بارہ تا حیات احکام شرعیہ کے مکلف رہے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوا ہے تو عام بندہ سے کس طرح امر و نہی ساقط ہو سکتے ہیں باقی رہا اشکال کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "اذا احب اللہ عبداً لم یضرہ ذنب" کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کی حفاظت کرتا ہے کہ اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا ہے یا گناہ کا ضرر اس کو لاحق نہیں ہوتا۔

وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا مَا لَمْ يَصْرِفْ عَنْهَا دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِيْ تُشْعِرُ ظَوَاهِرُهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَا يُقَالُ هٰذِهِ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّا نَقُوْلُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوْصِ هٰهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ بَلْ مَا يَعُمُّ أَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ۔

ترجمہ: اور کتاب و سنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول ہوں گی جب تک کہ ظاہری معنی سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت و جسمیت اور اس کے مثل کی جانب مشعر (دلالت کرتی) ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ نصوص سے مراد یہاں وہ معنی نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ (ایسا معنی مراد ہے کہ) جو نظم کی تمام اقسام کو شامل ہے اس طریقہ پر کہ جو متعارف ہے۔

قولہ والنصوص من الکتاب والسنۃ الخ یہاں سے ماتن اہل السنت والجماعت کا مسلک بتا رہے ہیں کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ کتاب و سنت کی نصوص سے وہ معنی مراد لئے جائیں گے کہ جو لغت و شریعت سے معلوم ہوئے ہوں گے جب تک ان کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو اور اگر ان کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود ہے تو پھر نصوص سے ظاہری معنی مراد نہیں ہوگا مثلاً وہ آیات کہ جن سے اللہ تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت ثابت ہوتی ہے جیسے "الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" اور جیسے "يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ" اور جیسے "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیا جائے گا کیونکہ لغوی معنی کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس لئے کہ ان آیات سے بظاہر جہت و جسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت و جسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو گزر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

"لا ينافي علمه الخ" سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض: اعتراض کا منشاء نص کا اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں اور شارحؒ کے جواب کا منشا نص کا اصطلاحی معنی مراد نہ لینا ہے۔ بہرحال معترض کہتا ہے کہ نص تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد ظاہر ہو اور کلام اسی مراد کے لئے مسوق (چلائی گئی) ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں وہ سب متشابہات میں سے ہیں تو پھر ان کو نص کہنا کس طرح درست ہے؟

جواب: یہاں نص سے مراد وہ نص نہیں ہے جو مقابل مفسر، محکم ہے بلکہ نص سے مراد مطلق کلام شارع ہے خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ نیز شارعؒ کی کلام کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے۔ نص کا معنی لغت میں قطعی کے آتا ہے۔

وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا اَیْ عَنِ الظَّوَاهِرِ اِلٰی مَعَانٍ یَدَّعِیْهَا اَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمُ الْمَلَاحِدَةُ وَسُمُّوا الْبَاطِنِیَّةَ لِادِّعَائِهِمْ اَنَّ النُّصُوْصَ لَیْسَتْ عَلٰی ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنَةٌ لَا یَعْرِفُهَا اِلَّا الْمُعَلِّمُ وَقَصْدُهُمْ بِذٰلِكَ نَفْیُ الشَّرِیْعَةِ بِالْكُلِّیَّةِ اِلْحَادٌ اَیْ مَیْلٌ وَ عُدُوْلٌ عَنِ الْاِسْلَامِ وَ اِتِّصَالٌ وَاِتِّصَافٌ بِكُفْرٍ لِكَوْنِهٖ تَكْذِیْبًا لِلنَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْمَا عُلِمَ مَجِیْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ: اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا کہ جن کا اہل باطن (ملاحدہ) دعویٰ کرتے ہیں اور نام رکھے جاتے ہیں باطنیہ ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی باطنیہ ہیں کہ جن کو صرف معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ (یہ طریقہ) الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض اور انحراف ہے اور کفر سے اتصال واتصاف (متصف ہونا) ہے بوجہ ہونے نبی علیہ السلام کی ان باتوں کی تکذیب کے کہ جن میں آپ کا لانا یقینی طور پر معلوم ہے۔

قولہ والعدول عنها الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیل قطعی موجود نہیں ہے ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں یہ کفر اور الحاد ہے اور اسلام سے اعراض وانحراف ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو قرآن وحدیث میں آئی ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیف شرعی سے بدن کا آزاد ہو جانا ہے اور دوزخ سے مراد مشقت اور تکلیف ہے اور وضوء سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے وغیرہ وغیرہ۔

جو فرقہ ان باتوں کا قائل ہے اس کا نام ملاحدہ ہے اور انہی کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور معلم سے

مراد الام غائب لیے ہیں۔

وَأَمَّا مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ أَنَّ النُّصُوْصَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذٰلِكَ فِيْهَا إِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ إِلٰى دَقَائِقَ تَنْكَشِفُ عَلٰى أَرْبَابِ السُّلُوْكِ يُمْكِنُ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْإِيْمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ۔

ترجمہ: اور بہرحال وہ کہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باوجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں۔ ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے، یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

قولہ واما ما یذھب الیہ بعض المحققین الخ یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض: اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ کرنا کفر والحاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اسی طرح کے معانی باطنیہ منقول ہیں تو پھر ان کو بھی ملحد اور کافر کہا جائے۔

جواب: دونوں میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ فرقہ باطنیہ نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہی نہیں ہیں اس لئے ان کے کفر میں شبہ نہیں بخلاف محققین صوفیاء کرام کے وہ نصوص کو ظاہری معانی پر بھی محمول کرتے ہیں مگر ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق وحقائق خفیہ کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں اور یہ حقائق دقیقہ نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف نہیں ہوتے بلکہ ان حقائق ولطائف اور نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ" اس کا ظاہری معنی ہے کہ بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا مگر صوفیاء کرام نے اس کے ساتھ ساتھ "مِمَّا رَزَقْنَا" سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے ان کو انوار معرفت دے رکھے ہیں وہ دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں تو اس طرح کے دقائق وحقائق کی طرف نشاندہی کرنا کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں اس طرح کے لطائف ودقائق کی جانب راہنمائی فرمائی ہے۔

وَرَدُّ النُّصُوْصِ بِأَنْ يُنْكِرَ الْأَحْكَامَ الَّتِيْ دَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِ الْأَجْسَادِ مَثَلًا كُفْرٌ لِكَوْنِهِ تَكْذِيْبًا صَرِيْحًا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَرَسُوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزِّنَا كَفَرَ وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ صَغِيْرَةً كَانَتْ أَوْ كَبِيْرَةً كُفْرٌ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ وَقَدْ عُلِمَ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَالْاِسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ وَالْاِسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَعَلٰى هٰذِهِ الْأُصُوْلِ يَتَفَرَّعُ مَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى مِنْ أَنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَإِنْ كَانَ

حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ وَ ذٰلِكَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ يُكَفَّرُ وَاِلَّا فَلَا بِاَنْ يَكُوْنَ حُرْمَتُهُ لِغَيْرِهٖ اَوْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ۔

ترجمہ: اور نصوص کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے کہ جن پر نصوص قطعیہ دال ہیں جیسی کتاب و سنت، جیسے حشر اجساد (جسموں کا دوبارہ اٹھایا جانے کا انکار کرنا) کفر ہے اس لئے کہ اس میں صریحاً تکذیب ہے اللہ اور اللہ کے رسول علیہ السلام کی۔ تو جس نے حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ کافر ہے اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات اس کلی سے معلوم ہو چکی ہے۔ اور معصیت کو ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو۔

قولہ وردّ النصوص بان ینکر الاحکام الخ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جن نصوص قطعیہ سے احکام ثابت ہیں اور وہ نصوص کسی تاویل کا محتمل نہیں ہیں قرآن کے اندر وہ دلیل کرنا گویا کہ ان نصوص قطعیہ کا انکار کرنا ہے۔ اور نصوص قطعیہ کا انکار کرنا کفر ہے مثلاً حشر اجساد ہے اس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ اپنی حقیقت پر محمول ہے اب اگر کوئی اس میں یہ تاویل کرے کہ اس سے مراد روحانی لذت اور الم ہے تو اس نے کفر کیا کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح تکذیب ہے۔ اسی طرح جو شخص ام المؤمنین حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے جیسے روافض ہیں تو وہ بھی کافر ہوگا کیونکہ ان کی براءت اور عفت کے سلسلہ میں سورۂ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور "اولئک مبرّؤن" جیسے صریح لفظوں میں ان کی براءت ظاہر فرمائی ہے۔ اور اسی طرح کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے کفر ہے، مثلاً خمر (شراب) کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اس کو حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے اور جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے اسی طرح یہ اصول بھی مقرر ہیں کہ گناہ کو ہلکا سمجھنا اور معمولی سمجھنا بھی کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے کیونکہ یہ افعال ایسے ہیں کہ جو تکذیب شریعت پر دال ہیں۔ تو انہی اصول کی روشنی میں علماء اور ائمہ نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات بیان فرمائی ہیں۔ بعض حضرات نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسے خنزیر کا گوشت تو اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور اگر حرمت لغیرہ ہے جیسے رمضان المبارک کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے کیونکہ یہ وقت کی وجہ سے حرام ہوا ہے اور حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا یہ عارضی دم کی وجہ سے حرام ہوا ہے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہے اسی طرح اگر حرمت دلیل ظنی سے ثابت ہے تو اس کو حلال سمجھنے والا بھی کافر نہیں ہے جیسے ضبّ کا کھانا مکروہ تحریمی

ہے خبر واحد سے اس کی حرمت ثابت ہے۔ تحقیقی قول آگے آ رہا ہے۔

وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ فَقَالَ مَنِ اسْتَحَلَّ حَرَامًا وَقَدْ عُلِمَ فِيْ دِيْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيْمُهٗ كَنِكَاحِ ذَوِي الْمَحَارِمِ اَوْ شُرْبِ الْخَمْرِ اَوْ اَكْلِ الْمَيْتَةِ اَوِ الدَّمِ اَوِ الْخِنْزِيْرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُوْرَةٍ فَكَافِرٌ وَفِعْلُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ بِدُوْنِ الْاِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَمَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِيْذِ اِلٰى اَنْ يُسْكِرَ كَفَرَ وَاَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِيْجِ السِّلْعَةِ اَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا يَكْفُرُ۔

ترجمہ: اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا بلکہ کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اس حال میں کہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھنے کے ہو تو فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ اور بہرحال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے سامان کو رواج دینے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے (کسی حرام کے متعلق یہ کہے کہ یہ حلال ہے) تو کافر نہیں ہوگا۔

قولہ و بعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه و لغيره الخ بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ یہ کہا ہے کہ جن چیزوں کی حرمت دین محمدی میں جانی پہچانی گئی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ دونوں صورتوں (لعینہ ولغیرہ) میں حلال سمجھنا بلا امتیاز شارع کی تکذیب ہے اور شارع کی تکذیب کرنا کفر ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے یعنی ماں یا بیٹی یا بہن سے نکاح کرنا یا بغیر ضرورت کے شراب پینا یا مردار کھانا یا خون پینا یا خنزیر کا گوشت کھانا اور ان کے استعمال کو جائز سمجھنا کفر ہے۔ اور اگر ضرورت کی وجہ سے کھاتا ہے تو کافر نہیں ہے۔ مثلاً اسکی سخت بھوک ہے کہ جو مہلک ہے یا بیمار ہے کہ جس کا مذکورہ اشیاء کے علاوہ کوئی علاج نہیں ہے تو اب کھانا جائز ہے اور اگر حرام سمجھتے ہوئے ان کو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔

اور اگر کوئی شخص نبیذ تمر وغیرہ کو نشہ کی حد تک حلال سمجھتا ہے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ نبیذ اگرچہ اہل سنت کے ہاں حلال ہے کہ جب وہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے اور اگر نشہ کی حد تک پہنچ جائے تو حرام ہے اب اگر کوئی حد سکر تک پہنچنے کے باوجود اس کو حلال جانے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اور اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یعنی گاہکوں کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کے لئے یا حرمت کا علم نہ ہونے کی وجہ سے کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو کافر نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہاں شارع کی تکذیب نہیں پائی گئی۔

وَلَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا يَكُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ بِخِلَافِ مَا اِذَا تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ فَاِنَّهٗ يَكْفُرُ لِاَنَّ حُرْمَةَ هٰذِهٖ ثَابِتَةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْاَدْيَانِ

مُوَافِقَةٌ لِلْحِكْمَةِ وَمَنْ أَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ أَرَادَ أَنْ يَحْكُمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ وَهٰذَا جَهْلٌ مِنْهُ بِرَبِّهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ: اور اگر اس نے تمنا کی کہ یہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اس پر شاق گزرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ جب یہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتا اور ناحق کسی شخص کا قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے کہ جو حکمت نہ ہو اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

قولہ و لو تمنی ان لایکون الخمر حراما الخ یہاں ایک اصول ذہن میں رکھیں کہ کچھ احکام ایسے ہیں کہ جو تمام دینوں میں یکساں ہیں جیسے حرمت زنا اور حرمت قتل وغیرہ اور کچھ احکام ایسے ہیں کہ کسی کے دین میں ہیں اور کسی کے دین میں نہیں ہیں جیسے حرمت خمر اور فرضیت صیام رمضان وغیرہ۔

اب اگر کوئی شخص یہ تمنا کرے کہ یہ چیزیں فرض نہ ہوتیں یا یہ حرام چیزیں حرام نہ ہوتیں تو اب اگر وہ چیز کہ جس کی تمنا کی ہے پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو تمنا کرنے والے کی تکفیر کردی جائے گی کیونکہ جب وہ احکام تمام ادیان میں یکساں ہیں تو حکمت الٰہی کا تقاضا بھی ہے اور یہی حکمت ہے تو تمنا کرنے والے نے چاہا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں اور ایسے احکام ہوں کہ جن میں حکمت نہ ہو تو یہ جہل عظیم ہے اور اپنے رب کے بارے میں جہل اختیار کرنا کفر ہے اس لئے ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی اور اگر وہ چیز کہ جس کی تمنا کی ہے دوسری قسم سے تعلق رکھتی ہے تو اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو تمنا کرنے والا اس لئے تمنا کر رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گزرتی ہے (۲) یا اس قسم کے ساتھ استہزاء کر رہا ہے کہ اے کاش کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کے روزے فرض نہ ہوتے۔ تو پہلی صورت میں تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں اس کی تکفیر کی جائے گی۔

وَذَكَرَ الْإِمَامُ السَّرْخَسِيُّ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ أَنَّهُ لَوِ اسْتَحَلَّ وَطْءَ امْرَأَتِهِ الْحَائِضِ يَكْفُرُ وَفِي النَّوَادِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ هُوَ الصَّحِيْحُ وَفِي اسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَةِ بِامْرَأَتِهِ لَا يَكْفُرُ عَلَى الْأَصَحِّ۔

ترجمہ: اور امام سرخسیؒ نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

قولہ و ذکر الامام السرخسیؒ فی کتاب الحیض الخ شارحؒ نے یہاں دو متعارض قول ذکر کئے ہیں۔

(۱) جمہور کی روایت کے مطابق اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جاننے والے کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ یہ فرمان باری تعالیٰ "فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" کا انکار کرتا ہے۔

(۲) نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہ ہوگا یہی صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو احتمال موجود ہیں کہ "ولا تقربوهن" ایسی گندگی (حیض) کی وجہ سے ہو یا تحریم کی وجہ سے۔ اور کہا ابراہیم بن رستم نے جو ائمۃ الحنفیہ میں سے ہیں کہ اگر یہ گمان کر کے حلال جانا کہ یہ تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ جاننے کے باوجود کہ نہی تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا تو ابراہیم بن رستم کا یہ قول اعدل و انسب ہے۔

اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا کیونکہ اس کی حرمت حالت حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہوئی ہے اور علت مشترکہ گندگی ہے اور اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں ہے اس کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

وَمَنْ وَصَفَ اللّٰهَ تَعَالٰى بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهٖ اَوْ سَخِرَ بِاسْمٍ مِّنْ اَسْمَائِهٖ اَوْ بِاَمْرٍ مِّنْ اَوَامِرِهٖ اَوْ اَنْكَرَ وَعْدَهٗ اَوْ وَعِيْدَهٗ يَكْفُرُ وَكَذَا لَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ نَبِيٌّ مِّنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلٰى قَصْدِ اِسْتِخْفَافٍ اَوْ عَدَاوَةٍ وَكَذَا لَوْ ضَحِكَ عَلٰى وَجْهِ الرِّضَا مِمَّنْ تَكَلَّمَ بِالْكُفْرِ۔

ترجمہ: اور جس نے اللہ تعالیٰ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جو اس کے لائق نہیں یا اس کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکموں میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ یا وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور اسی طرح اگر بطور رضامندی کے طریقے سے اس شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بولا۔

قولہ ومن وصف اللہ تعالیٰ بما لا یلیق الخ اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کی کسی صفت بیان کی کہ جو شان الوہیت کے منافی ہے تو کافر ہو جائے گا مثلاً جہل، ظلم، کذب، عجز، زوجہ، ولد، جسمیہ وغیرہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام کا یا اس کے احکام میں سے کسی حکم کا مذاق اڑایا تو کافر ہو جائے گا جیسا کہ آج کل جاہلوں نے تین طلاقوں کو ایک طلاق شمار کرنے کا مذاق بنایا ہوا ہے یہ شریعت کے حکم سے مذاق ہے اور یہ کفر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے تمنا کی کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا یہ سوچتے ہوئے کہ انبیاء کی بعثت کا کوئی فائدہ نہیں ہے یا انبیاء سے عداوت کی بنا پر تمنا کرتا ہے تو یہ شخص کافر ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کلمہ کفر بولا تو یہ اس پر اس کفر کو اچھا سمجھتے ہوئے ہنسا تو کافر ہو جائے گا اور اگر اس کو اضطراراً ہنسی آ گئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَكَذَا لَوْ جَلَسَ عَلٰى مَكَانٍ مُّرْتَفِعٍ وَحَوْلَهٗ جَمَاعَةٌ يَسْاَلُوْنَهٗ مَسَائِلَ وَيَضْحَكُوْنَهٗ وَيَضْرِبُوْنَهٗ بِالْوَسَائِدِ

يَكْفُرُوْنَ جَمِيْعًا وَكَذَا لَوْ اَمَرَ رَجُلًا اَنْ يَكْفُرَ بِاللّٰهِ اَوْ عَزَمَ عَلٰى اَنْ يَأْمُرَهُ بِكُفْرٍ وَكَذَا لَوْ اَفْتٰى لِامْرَأَةٍ بِالْكُفْرِ لِتَبِيْنَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا لَوْ قَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزِّنَا بِسْمِ اللّٰهِ وَكَذَا اِذَا صَلّٰى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ اَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَاِنْ وَافَقَ ذٰلِكَ الْقِبْلَةَ وَكَذَا لَوْ اَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اِسْتِخْفَافًا لَا اِعْتِقَادًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْفُرُوْعِ۔

ترجمہ: اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھ جائے اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہو کہ جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور تکئے پھینک پھینک کر اس کو مارتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے اور اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر (اختیار کرنے) کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے۔ اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت "بسم اللہ" کہا اور اسی طرح اگر قصداً بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمۂ کفر بولا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

قولہ وکذا لو جلس علی مکان مرتفع الخ شارحؒ یہاں سے کفر کی چند اور صورتیں پیش کر رہے ہیں۔

(۱) شریعت کا مذاق اڑانے کی غرض سے کسی آدمی کو بلند جگہ بٹھا کر اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور ہنستے ہیں اور اس پر تکیے پھینک پھینک کر مارتے ہیں مقصد ان کا استہزاء اور شریعت کا مذاق ہے تو سب کافر ہو جائیں گے۔

(۲) اگر کسی نے کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا حکم دینے کا عزم کر لیا تو کافر ہو جائے گا۔

(۳) اسی طرح اگر کسی نے عورت کو فتویٰ دیا کہ کفر اختیار کر لے تاکہ وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے تو کافر ہو جائے گا اس لئے کہ رضا بالکفر کفر ہے۔

(۴) اسی طرح شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت "بسم اللہ" پڑھی (اللہ کے نام کی توہین کی وجہ سے) تو کافر ہو جائے گا۔

(۵) اسی طرح قصداً غیر قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی یا قصداً بلا طہارت نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ اتفاق سے وہ جہت قبلہ ہو اس لئے کہ یہ عبادت کا استخفاف ہے اس کو معمولی اور ہلکا سمجھتا ہے لیکن اگر نماز میں کسی کو حدث لاحق ہو گیا اور اس کو وہاں سے ہٹتے ہوئے شرم آتی ہے اس وجہ سے وہ نماز میں مشغول رہا تو کافر نہ ہوگا اس لئے کہ مقصود عبادت کا استخفاف نہیں ہے مگر اس آدمی پر واجب ہے کہ رکوع اور سجدہ وغیرہ کی نیت نہ کرے ویسے ہی جھکتا رہے

(۶) اور اسی طرح اگر کسی نے کلمۂ کفر بولا یا اس کو ہلکا سمجھتے ہوئے بولا تو بھی کافر ہو جائے گا اور اگر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے بولا (یعنی یہ اعتقاد رکھ کر کلمۂ کفر بولنے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے) تو پھر اس کا کفر بالکل ظاہر ہے۔ شارحؒ نے کہا ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی جزئیات ہیں کہ جو کتب فتاویٰ (عالمگیری، قاضی خان وغیرہ) میں مذکور ہیں۔

سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو مہلت دینے کے بعد اچانک پکڑ لیتا ہے۔ کفر کی وجہ سے دراصل یہ ہے کہ نا امید ہونا اللہ تعالیٰ کے وعدوں کی تکذیب کرنا ہے اور عذاب سے بے خوف ہونا اللہ تعالیٰ کی پکڑ پر اس کی قدرت کا انکار کرنا ہے اور یہ دونوں باتیں کفر کو مستلزم ہیں اس لئے نا امیدی بھی کفر ہے اور عذاب سے بے خوفی بھی کفر ہے۔

دوسرا حصہ: اعتراض: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں داخل کرنا اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ پر واجب ہے اس لئے اب یہ اعتراض ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اس کو اپنے جنتی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہو گیا اور اگر معتزلی عاصی ہے تو اس کو اپنے جہنمی ہونے کا یقین ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے نا امید ہو گیا اور ماتن (مصنفؒ) کے بقول اللہ تعالیٰ کی رحمت سے نا امیدی اور اس کے عذاب سے بے خوفی دونوں باتیں کفر ہیں تو پھر معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہئے حالانکہ اہل السنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہئے اور معتزلہ اہل قبلہ میں سے ہیں۔

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی رحمت سے نا امید ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے اس لئے کہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے نا امید نہیں ہے کہ اس کو اللہ توبہ کی توفیق دیدے اور عمل صالح کرنے لگے تو نا امیدی کہاں رہی اور مطیع ہونے کی صورت میں اُسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لے اور اپنا رسیہ حفاظت و مدد اٹھا لے جس کی وجہ سے وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہٰذا نہ یہ آیس ہے اور نہ آمن ہے (یعنی نہ تو نا امیدی ہے اور نہ ہی عذاب سے بے خوفی) لہٰذا کفر نہ ہوا۔

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيْلَ إِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ أَنْ يَصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهِ مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ وَلِاعْتِقَادِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذٰلِكَ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَأَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ إِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَالْإِقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلٰى انْتِفَاءِ الْأَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ هٰذَا۔

ترجمہ: اور اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو اس کا کافر ہونا لازم آئے گا اس کے اللہ کی رحمت سے نا امید ہونے کی وجہ سے اور (اپنے بارے میں) یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد نا امید ہونے کو مستلزم ہے اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے۔ اس کو محفوظ کر لو۔

قولہ وبھذا یظھر الجواب عما قیل الخ شارحؒ اس عبارت کو قائل (سائل) کی کلام کو پورا کرنے کی غرض سے لائے ہیں ورنہ اس اعتراض کا جواب گزر چکا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہماری گزشتہ تقریر سے اعتراض کا جواب ہو چکا ہے کہ جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ معتزلی جب کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوگا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہوگا اور ناامیدی کفر ہے اور نیز اس کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور غیر مومن کی ناامیدی ظاہر ہے تو اب اس کو کافر کہنا چاہئے تو شارحؒ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر معتزلی مرتکب کبیرہ ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی کیونکہ معتزلی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کر لی تو عذاب دور ہو جائے گا۔ اور اگر معتزلی کو غیر مومن مان لیا جائے (ان کے گمان کے مطابق جب کہ وہ مرتکب کبیرہ ہو اس لئے کہ ان کے ہاں اعمال ایمان کا جزء اور رکن ہیں اور جزء کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہے) تب بھی معتزلی کا کفر ثابت نہیں ہوتا ہمارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اس لئے کہ اعمال ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اور معتزلہ کے اصول کے مطابق ترک عمل عدم ایمان کو تو ثابت کرتا ہے لیکن کفر کو نہیں کیونکہ وہ معتزلہ "منزلۃ بین المنزلتین" کے قائل ہیں۔

وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكَفَّرُ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَ اسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ اَوْ سَبَّ الشَّيْخَيْنِ اَوْ لَعَنَهُمَا وَاَمْثَالَ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: اور جمع کرنا (تطبیق دینا) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے یا رؤیت باری تعالیٰ کے محال ہونے کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان پر لعنت کی کافر ہو جائے گا اور اس کے ہم مثل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں کے درمیان تطبیق مشکل ہے)

قولہ والجمع بین قولھم الخ شارحؒ یہاں سے یہ فرما رہے ہیں کہ اہل السنت والجماعت کے دو مختلف قولوں کے درمیان تطبیق دینا مشکل ہے کیونکہ ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رؤیت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب وشتم کرنے والوں کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے تطبیق مشکل ہے، لیکن حقیقت میں ان دونوں قولوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور یہ عدم تطبیق والا اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا یہ شیخ اشعریؒ اور ان کے متبعین کا قول ہے اور یہی منتقی میں امام ابوحنیفہؒ کا قول منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر کا قول فقہاء کا مذہب ہے تو جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو اب کوئی تناقض نہیں رہا۔

(۲) دلائل قطعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع سلف اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے نہ کہ مخلوق کا اور رؤیت باری تعالیٰ بھی ثابت ہے اور شیخین کے لئے شرافت عظیمہ بھی ثابت ہے تو اب جو ان مذکورہ چیزوں کا

انکار کرے گا رہ گیا اہل قبلہ میں سے شمار نہ ہوگا لہٰذا تعارض باقی نہ رہا۔

(۳) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ تہدید اور تغلیظ پر محمول ہے اور اہل قبلہ کی عدم تکفیر حقیقت پر محمول ہے لہٰذا تعارض باقی نہ رہا۔

وَتَصْدِيقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ وَالْكَاهِنُ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدَّعُونَ مَعْرِفَةَ الْأُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ لَهُ رَئِيًّا مِنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُلْقِي إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّهُ يَسْتَدْرِكُ الْأُمُوْرَ بِفَهْمٍ أُعْطِيَهُ۔

ترجمہ اور کاہن کی تصدیق کرنا اس چیز کے بارے میں کہ جس کے غیب سے ہونے کی خبر دیتا ہے کفر ہے نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے کہ جو آیا کسی کاہن کے پاس پس اس کی تصدیق کی اس چیز کے بارے میں کہ جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس چیز کا (یعنی کتاب اللہ کا) جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ اور کاہن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب جاننے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض ان میں سے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں۔

قولہ وتصدیق الکاھن بما یخبرہ الخ غیب سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کا ادراک نہ تو حواس کے ذریعہ سے ہو اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہو کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے اور نہ ہی اس کا علم ضروری ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا دلیل کے ذریعہ یا اس کا علم ضروری ہے تو وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اس کے علم کا دعویٰ کرنا کفر ہے اور نہ ہی اس کے مدعی کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ دراصل علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے اس کے سوا کوئی نہیں جانتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا کر دے وہ علیحدہ بات ہے لہٰذا جو کاہن کی تصدیق کرے گا کہ جو امور غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان نصوص کا انکار ہے کہ جن میں علم غیب کا اللہ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے لہٰذا کاہن کی تصدیق بھی کفر ہے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی علم غیب کی نفی کی ہے۔

شارح نے کاہن کی تعریف ذکر کی ہے کہ کاہن اس کو کہتے ہیں کہ جو امور آئندہ کی خبر دیتا ہے اور مخفی ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ میں دل کی باتوں کو اور دفائن کو جانتا ہوں اور غیب کے علم سے واقف ہوں۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ عرب میں کچھ کاہن تھے جو مغیبات کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے کچھ تو یہ کہتے تھے کہ جن ہمارے تابع ہیں اور ہمیں حالات سے آگاہ کرتے رہتے ہیں اور کچھ یہ کہتے تھے کہ ہم اپنی فہم سے امورِ غیبیہ کو پہچان لیتے ہیں یہ سب کچھ کفر ہے۔

فائدہ: رئی۔ یہ فعیل کے وزن پر اسم مفعول مرئی کے معنی میں ہے، ایسا جن کہ جس کو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابعہ اس کا عطف رئی پر ہے معنی اس کا یہ ہے کہ جو کسی جگہ جائے تو جن بھی اس کے ساتھ جائے، تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کے لئے ہے صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جنی ہو تو اس کو تابع اور تابعہ کہتے ہیں۔

وَالْمُنَجِّمُ إِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْآتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ۔

ترجمہ: اور نجومی جب آنے والے حوادثات کے جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے۔

قولہ: والمنجم اذا ادعی العلم النجومی اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگائے اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرے اور اس سے ظن کا قائل ہو تو یہ کفر نہیں ہے یہاں ان کا حال ایسا ہے کہ جیسے طبیب و حکیم نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے نجومی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

نبی علیہ السلام کے زمانہ میں کاہن اور نجومی دونوں مشرک تھے کیونکہ وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے۔ اور اگر نجومی آنے والے حوادث کے علم کا مدعی ہے تو پھر کفر میں کاہن اور نجومی دونوں یکساں ہیں جو ان کی تصدیق کرے گا وہ بھی کافر ہو جائے گا۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ أَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا سَبِيْلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِإِعْلَامٍ مِنْهُ أَوْ إِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ أَوِ الْكَرَامَةِ أَوْ إِرْشَادٍ إِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْأَمَارَاتِ فِيْمَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: اور حاصل کلام یہ ہے کہ علمِ غیب ایسی چیز ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا علامات کے ذریعے استدلال کی طرف رہنمائی کرنا ان امور میں کہ جن میں یہ (استدلال) ممکن ہو۔

قولہ: وبالجملۃ العلم بالغیب الخ یہاں سے ماقبل تقریر کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں کہ علم غیب اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعہ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطا فرما دے تو یہ اور بات ہے اسی طرح جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رہنمائی فرما دے تو اور بات ہے جیسے احوالِ قیامت اور علاماتِ قیامت وغیرہ سب کچھ مغیبات ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے بذریعہ وحی جتنا علم دینا تھا بتلا دیا۔ یا پھر اللہ تعالیٰ ایسی سمجھ عطا فرما دے کہ جس کے ذریعہ علامات کو دیکھ کر علم ظنی حاصل کر لے جیسے طبیب کو نبض

دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اور بات ہے۔ رہی علم غیب میں اللہ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں جو شرکت کا دعویٰ کرے گا تو اس کے کفر میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوىٰ اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ يَكُوْنُ مَطَرٌ مُدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعَلَامَةٍ كُفْرٌ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت بارش ہوگی جبکہ وہ غیب کے جاننے کا مدعی ہو علامات کی وجہ سے نہ کہے تو یہ کفر ہے۔

قولہ ولھذا ذکر فی الفتاوی الخ ماقبل والی تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علم غیب نہیں کہتے تو اسی وجہ سے فتاویٰ عالمگیری وغیرہ میں یہ بات مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا ہالہ (یعنی چاند کے ارد گرد ایک رنگین گول دائرہ ہوتا ہے جو کہ اکثر رنگتی کی صورت میں) دیکھ کر یہ کہے کہ بارش ہوگی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو علم غیب کا مدعی ہو کر یہ کہے کہ بارش ہوگی۔ (۲) یا علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اس کو علامت سمجھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اول صورت میں یہ کہنا کہ بارش ہوگی کفر ہے اور دوسری صورت میں یہ کفر نہیں ہے۔

وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتُ الْمُتَحَقِّقُ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ وَالْعَدَمُ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَا يُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْلُوْمُ اَوْ مَا يَصِحُّ اَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَتَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ: اور معدوم شی نہیں ہے اگر شی سے مراد ثابت متحقق ہے جیسا کہ اس کی جانب محققین گئے ہیں کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے تو یہ (معدوم چیز کا شی نہ ہونا) حکم ضروری (بدیہی) ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شی نہیں رکھا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شی) موجود ہے یا معلوم ہے یا اس چیز کا نام ہے کہ جس کو معلوم و خبر دینا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

قولہ والمعدوم لیس بشئی ان ارید بالشئی الخ جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان بہت سارے مسائل میں اختلاف ہے وہاں ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے۔ ماتن اس کو یہاں سے ذکر کر رہے ہیں۔

پھر اس معدوم کے متعلق دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور

معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم کا نام شی ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرف ولغت میں معدوم کو شی نہیں کہا جاتا اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شی کہا جا سکتا ہے ماتن کے قول (والمعدوم ليس بشيء) میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح فرماتے ہیں کہ اگر ماتن کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ بدیہی حکم ہے اس پر دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ نزاع لفظی ہے جو شی کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور فصحاء وبلغاء کے کلام کے تتبع سے ہوگا کہ انہوں نے شی کی کیا تفسیر کی ہے اگر انہوں نے شی کی تفسیر "موجود" سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام شی رکھنا غلط ہوگا اور اگر انہوں نے شی کی تفسیر "معلوم" سے کی ہو تو پھر معتزلہ کی بات درست ہے موجود کا مطلب یہ ہے کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ اس کا وجود خارج میں ہو اور اگر شی کی تفسیر "معلوم" سے کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ موجود ہو یا معدوم ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس (شی) کو جانا جا سکے اور اس کے بارے میں کچھ خبر دی جا سکے یعنی وہ (شی) مخبر عنہ اور محکی عنہ بن سکے۔

بہر حال آیات قرآنی سے اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ شی کا اطلاق صرف موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا" نیز اہل لغت اور اہل عرف کے سامنے اگر "المَوجُودُ شَيءٌ" کہا جائے تو وہ اس کو قبول کریں گے انکار نہیں کریں گے اور اگر "الموجود ليس بشيء" کہا جائے تو وہ اس کا انکار کر دیں گے۔ تو معلوم ہوا کہ شی کا اطلاق موجود پر ہوتا ہے نہ کہ معدوم پر۔ باقی معتزلہ جو آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں کہ شی کا اطلاق معدوم پر بھی ہوتا ہے وہ مجاز پر محمول ہیں جیسے "وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ" اور فرمان باری تعالیٰ ہے "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" ان آیات سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی اور موجود نہیں ہوئی اس کو شی سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں مجازاً باعتبار "ما يؤول إليه" کے اس معدوم پر جو شی ہونے والی ہے شی کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ "ما يؤول إليه" بھی ہے۔

وَفِيْ دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ أَيْ صَدَقَةِ الْأَحْيَاءِ عَنْهُمْ أَيْ عَنِ الْأَمْوَاتِ نَفْعٌ لَهُمْ أَيْ لِلْأَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ تَمَسُّكًا بِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَتَبَدَّلُ وَكُلُّ نَفْسٍ مَرْهُوْنَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِيٌّ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ۔

ترجمہ: اور مُردوں کے لئے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے برخلاف معتزلہ کے (ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) استدلال کرتے ہوئے

اس دلیل سے کہ قضاءِ الٰہی (فیصلہ خداوندی) بدلتا نہیں ہے اور ہر شخص اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی نہ کہ غیر کے عمل کی۔

قوله وفی دعاء الاحیاء للاموات الخ یہاں سے ماتن ایک اور اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مُردوں کو جو مختلف اعمالِ خیر کے ذریعہ سے ایصالِ ثواب کیا جاتا ہے کیا اس کا نفع مُردوں کو پہنچتا بھی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک نفع پہنچتا ہے ان کے ہاں نہیں پہنچتا۔ معتزلہ نے اپنے اس دعویٰ پر تین دلیلیں پیش کی ہیں آنے والی عبارت میں شارح ان کے دلائل پیش کریں گے۔

دلیل نمبر (۱): اللہ تعالیٰ کے فیصلے اٹل ہیں کہ جن میں تبدیلی ممکن نہیں خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دیئے جانے سے متعلق ہو۔ پھر اس دعا سے کیا فائدہ۔

جواب: جب شارع نے مُردوں کے لئے زندوں کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے دعا اور مختلف طریقوں سے ایصالِ ثواب بھی قضاء میں داخل ہے اور اگر قضاء معطلِ اسباب ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب کو ترک کر دیں نہ زراعت کے اسباب اختیار کریں اور نہ کسی اور چیز کے، بس ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ آئے تو اس سے تحفظ نہ کریں اس لئے کہ قضاء میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر معتزلہ پر تعجب ہے کہ قضاء کے اٹل ہونے کے باوجود ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھتے۔

دلیل نمبر (۲): کل نفس مرهونة بما کسبت یہ ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ"۔

جواب: یہ ہے کہ کلام کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور اہلِ ایمان جنت میں خوش و خرم ایک دوسرے کی مزاج پرسی کرتے ہوں گے۔

دلیل نمبر (۳): یہ ہے کہ "والمرء مجزی بعمله لا بعمل غیره" کہ آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائے گا نہ کہ غیر کے عمل کا، یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے اور وہ یہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ" کہ آدمی کو وہی ملتا ہے کہ جو اس نے کمایا۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت میں الانسان سے مراد کافر انسان ہے جیسا کہ ربیع بن انس نے کہا ہے یا پھر اس آیت کا مصداق قومِ ابراہیم اور قومِ موسیٰ ہے نہ کہ امتِ محمدیہ۔ یا اس آیت کا حکم منسوخ ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان سے "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ الخ"۔

وَلَنَا مَا وَرَدَ فِي الْأَحَادِيثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْأَمْوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَثَهُ

السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْأَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيْهِ لَمَا كَانَ لَهٗ مَعْنًى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّيْ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَبْلُغُوْنَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُوْنَ إِلَّا شُفِّعُوْا فِيْهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّهٗ قَالَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرَ بِئْرًا وَقَالَ هٰذِهٖ لِأُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ إِذَا مَرَّا عَلٰى قَرْيَةٍ فَإِنَّ اللّٰهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ أَرْبَعِيْنَ يَوْمًا وَالْأَحَادِيْثُ وَالْآثَارُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مُردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ پس اگر اس میں مُردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس (نماز جنازہ) کا کوئی معنی نہ ہوتا اور نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ نہیں ہے کوئی میت کہ جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز (جنازہ) پڑھے جو سو کی مقدار کو پہنچے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر ان کی سفارش قبول کی جاتی ہے۔ اور سعد بن عبادہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ام سعد کا انتقال ہوگیا ہے تو کونسا صدقہ افضل ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ پانی، تو انہوں نے کنواں کھودا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر گزرتے ہیں تو اللہ تعالی اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب کو اٹھا لیتے ہیں اور احادیث و آثار اس باب میں بے شمار ہیں۔

قولہ ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح الخ یہاں سے شارحؒ اپنے دلائل پیش کر رہے ہیں اس بات پر کہ ایصال ثواب میں مُردوں کو نفع پہنچتا ہے۔

دلیل نمبر (۱): ایصال ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث و آثار سے ہے کہ جن میں نبی علیہ السلام کا مُردوں کے لئے دعا مانگنا اور دعا مانگنے کی ترغیب دینا موجود ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام بقیع میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مُردوں کے لئے استغفار کیا اور فرمایا کہ جبرئیل امین نے مجھے اس کا حکم دیا ہے۔

خصوصاً نماز جنازہ کو دیکھئے کہ جس میں مُردہ کے لئے دعا کی جاتی ہے اس کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ متواتر المعنی ہیں یعنی بطریق تواتر معنی حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔ نیز حضور علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک یہی توارث چلا آرہا ہے کہ میت پر نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، اس طریقہ کو صحابہ نے حضور علیہ السلام سے لیا اور صحابہ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے لیا اور اس طرح ہم تک پہنچا اگر مُردوں کے لئے دعا کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تو پھر نماز جنازہ کے مشروع ہونے کا کیا معنی ہے۔ نیز (عبارت میں) حدیث موجود ہے کہ جس میت پر سو مسلمان

نماز جنازہ پڑھیں سب اس کے لئے سفارش کریں تو ان کی سفارش قبول کر لی جاتی ہے۔

دلیل نمبر (۲): حضرت سعد بن عبادہ کی والدہ کا انتقال ہو گیا تو انہوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کونسا صدقہ افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ پانی، چونکہ اس زمانہ میں مدینہ کے اندر پانی کی قلت تھی اس لئے آپ نے فرمایا کہ پانی تو انہوں نے والدہ کے نام پر ایک کنواں کھدوایا تاکہ ان کی والدہ کو ثواب پہنچتا رہے۔

دلیل نمبر (۳): نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو بجھا دیتا ہے اور نیز نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰى يُجِيْبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: اُدْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْ قَطِيْعَةِ رَحِمٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ رَبَّكُمْ حَيِيٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِيْ مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا وَاعْلَمْ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِيْ ذٰلِكَ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِيَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُدْعُوا اللّٰهَ وَاَنْتُمْ مُوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتے ہیں اور حاجات پوری کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھ سے دعا مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے جب تک بندہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے۔ اور نبی علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے "کہ تمہارا پروردگار حیاء والا ہے کریم ہے اپنے بندہ سے حیاء فرماتا ہے جب وہ اللہ کی طرف اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے کہ اللہ تعالیٰ ان کو خالی واپس کر دے۔ اور تو جان لے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلہ میں) قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضور قلب ہے حضور علیہ السلام کے فرمان کی وجہ سے" کہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو اس حال میں کہ قبولیت کا یقین رکھو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل کی دعا قبول نہیں فرماتا کہ جو غافل حتیٰ لہو میں پڑنے والا ہو۔

قولہ والله تعالىٰ يجيب الدعوات الخ یہاں سے ماتن فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعائیں قبول کرتے ہیں اور ان کی حاجات و ضروریات پوری کرتے ہیں۔ شارح نے اس پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک آیت اور دو حدیثیں اور آخر میں دعا کی قبولیت کے لئے چند ضروری آداب بیان کئے ہیں۔

دلیل نمبر (۱): فرمان باری تعالیٰ ہے "وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ" کہ تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کو قبول کروں گا بے شک جو

لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں عنقریب وہ ذلیل ہو کر جہنم میں داخل ہوں گے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندہ کی ہر دعا قبول کرتا ہے کہ جو مانگے وہی چیز دیدے، نہیں بلکہ دینا اور نہ دینا اس کی مشیت پر موقوف ہے اور اس کی حکمت کے تابع ہے۔

دلیل نمبر (۲): نبی علیہ السلام کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتے ہیں کہ جب تک وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی بھی نہ مچائے۔ گناہ کی دعا کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً یوں دعا کرے کہ اے اللہ مجھ سے فلاں آدمی کا قتل کرادے حالانکہ فلاں آدمی مسلمان ہے یا کہے جب کہ وہ مسلمان ہے کہ اے اللہ شراب پلادے وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح استعجال بھی نہ کرے۔ استعجال کا مطلب یہ ہے کہ دعا مانگی مگر اس کا اثر نہ ہوا ہو تو کہتا پھرتا ہے کہ میں نے دعا مانگی مگر قبول نہ ہوئی حالانکہ قبولیت کے مختلف رنگ ہوتے ہیں کبھی بعینہٖ وہی چیز بلا تاخیر مل جاتی ہے اور کبھی وہی چیز ملتی ہے مگر تاخیر کے ساتھ کیونکہ حکمت کا تقاضا ایسا ہی ہوتا کہ تاخیر سے چیز دی جائے تو تاخیر سے پریشان نہ ہو کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ہارون علیہ السلام نے بلا سبب فرعون کی بددعا مانگی تھی تو ان کو کہا گیا "قَدْ أُجِيبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" اس کے باوجود چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا اسی طرح کبھی مطلوب سے اچھی چیز مل جاتی ہے اور کبھی دعا کی برکت سے اس کے اوپر شر کو دور کردیا جاتا ہے اور کبھی اس کا ثواب یوم آخرت میں مل جاتا ہے یہ سب کچھ حکمت کے تحت ہوتا ہے اس لئے بندہ دعا کے قبول ہونے میں جلدی نہ مچائے۔

دلیل نمبر (۳): حدیث ہے "ان ربکم حيي کريم" (رواہ الترمذی وابوداؤد) کہ جب بندہ دعا مانگتا ہے اور اپنے ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ کو حیا آتی ہے کہ یوں ہی اس کا ہاتھ خالی لوٹا دوں۔

"واعلم ان العمدة الخ" سے شارح دعا کی قبولیت کے لئے چند شرائط و آداب ذکر کررہے ہیں۔ کہ دعا کی قبولیت کے لئے صدق نیت شرط ہے یعنی عزم محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور خلوص طویہ ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت دعا کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طویہ کا معنی ہو کہ اپنے باطن کو ان اوصاف سے پاک و صاف رکھے کہ جو اللہ تعالیٰ کے ہاں غیر پسندیدہ ہیں۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ حضور قلب ہو یعنی دعا مانگتے وقت دل غیر اللہ سے خالی ہو۔ درحقیقت یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال یہ ہے کہ ہم بسا اوقات دعائیں مانگتے ہیں مگر قبول نہیں ہوتیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں دعائیں قبول کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ وعدہ خلافی نہیں کرتا جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ" اور اسی طرح نبی علیہ السلام کا فرمان بھی ہے کہ دعا قبول کی جاتی ہے اور نبی صادق الامین ہوتا ہے تو اس کا یہاں جواب دیا گیا ہے کہ قبولیت دعا کے لئے چند شرائط و آداب ہیں جب تک ان کی رعایت نہ رکھی جائے گی تو دعا قبول کیسے ہوگی۔ اس کے بعد شارح نے ایک حدیث نقل کی ہے "ادعوا الله وانتم موقنون الخ" یعنی اللہ تعالیٰ سے دعا اس حال میں مانگو کہ تمہیں اللہ سے قبولیت کی پختہ امید ہو اور یہ بھی یاد رکھو

کیونکہ غافل قلب سے کہ جس کو حضور مع اللہ حاصل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ دعا قبول نہیں کرتے۔

وَاخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُورُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ وَلِأَنَّهُ لَا يَدْعُو اللّٰهَ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ وَإِنْ أَقَرَّ بِهِ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا يَلِيقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ إِقْرَارَهُ وَمَا رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا تُسْتَجَابُ فَمَحْمُولٌ عَلَى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ رَبِّ أَنْظِرْنِي فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالَى إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ هٰذِهِ إِجَابَةٌ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيمُ وَأَبُو نَصْرٍ الدَّبُوسِيُّ قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ وَبِهِ يُفْتٰى۔

ترجمہ: اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ یہ کہا جائے کافر کی دعا قبول کی جاتی ہے تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے باری تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے "وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ" کہ کافروں کی دعا محض بے کار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں ہے اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار کرتا ہے مگر جب اس نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کیں کہ جو اس کے لائق نہیں ہیں تو یقیناً اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور وہ جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ (کافر) کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ابلیس کے متعلق حکایت کرتے ہوئے "رَبِّ أَنْظِرْنِي الخ" کہ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ" کہ تجھے مہلت دی گئی تو یہ قبولیت ہے اور اسی جانب ابوالقاسم حکیم اور ابونصر دبوسی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

قولہ واختلف المشائخ الخ یہاں سے شارحؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ آیا کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں: (۱) جمہور حضرات (۲) بعض محققین۔

جمہور حضرات کہتے ہیں کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی اور بعض محققین کہتے ہیں کہ دعا قبول ہوتی ہے شارحؒ نے اول (جمہور) گروہ کی دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک نقلی دلیل ہے اور دوسری عقلی دلیل۔

دلیل نقلی: فرمان باری تعالیٰ ہے "وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعا بے کار ہوتی ہے۔

دلیل عقلی: کافر تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں ہے اگرچہ وہ اللہ تعالیٰ کا اقرار بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے کہ جس سے اس کا اقرار ٹوٹ جاتا ہے مثلاً وہ

الوہیت میں اور عبادت میں غیر کو شریک کرتا ہے بہر حال جب وہ اللہ تعالیٰ سے ناآشنا ہی نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ قبول کیسے کرے گا۔ پھر اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث میں موجود ہے کہ جس کو امام احمد نے انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ "ان دعوة المظلوم الخ" کہ مظلوم کی دعا قبول کی جاتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو۔ تو یہ حدیث جمہور کے مذہب کے خلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ کفران النعمۃ ہے۔ یعنی ناشکری کرنے والا مراد ہے۔

شارحؒ نے ثانی گروہ کی ایک دلیل نقل پیش کی ہے:

دلیل نقلی: یہ ہے کہ شیطان نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی تھی "رب انظرنی الی یوم یبعثون" کہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ" کہ تجھے مہلت دی گئی ہے تو یہ قبولیت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعا قبول کر لی جاتی ہے اور ابو القاسم حکیم (یعنی امام اسحٰق بن محمد اسماعیل بن زید سمرقندی ہیں کہ جو علوم ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے۔ ۱۰ محرم ۳۴۲ھ میں سمرقند میں انتقال ہوا) اور ابو نصر الدبوسی (دبوسیہ سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اسی کی طرف منسوب ہیں) دونوں کا مذہب یہی ہے کہ کافر کی دعا قبول کر لی جاتی ہے اور صدر الشہید (عمر بن عبد العزیز بن عمر ابو محمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید کے لقب سے مشہور ہیں اصول و فروع کے امام ہیں ۴۸۳ ہجری میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ظالم کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے اور بخارا میں مدفون ہوئے) نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا کہ کافر کی دعا بھی قبول ہو جاتی ہے۔

فائدہ: اوپر بیان کردہ دونوں گروہوں کے اقوال میں تطبیق ممکن ہے بایں معنی کہ کافر کی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وَمَا اَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَيْ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ
الْاَرْضِ وَيَاجُوْجَ وَمَاجُوْجَ وَنُزُوْلِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ۔

ترجمہ: اور علامات قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال، دابۃ الارض، یاجوج و ماجوج کا خروج، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا (یہ سب کچھ) حق ہے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مخبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

قولہ و ما اخبر بہ النبی علیہ السلام الخ یہاں سے ماتنؒ اہل السنت والجماعت کا عقیدہ پیش کر رہے ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے وہ سب حق ہیں۔ ماتنؒ نے اپنے متن میں پانچ

علامات کا ذکر فرمایا ہے۔ (۱) خروج دجال (۲) خروج دابۃ الارض (۳) خروج یاجوج و ماجوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔

پھر شارحؒ نے اس پر دلیل پیش کی ہے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور جن امور ممکنہ کی خبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اس کو ماننا واجب ہے لہٰذا علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔

قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ أُسَيْدٍ الْغِفَارِيُّ اطَّلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَا تَذْكُرُونَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولَ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ وَالْأَحَادِيثُ الصِّحَاحُ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطِ كَثِيرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِيَ أَحَادِيثُ وَآثَارٌ فِي تَفَاصِيلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْتُطْلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيخِ۔

ترجمہ: حذیفہ بن اسید غفاریؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام ہمارے پاس اچانک پہنچے درانحالیکہ ہم آپس میں مذاکرہ کر رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ کس چیز کا تم مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو۔ پھر آپ نے دخان، دجال، دابۃ الارض، مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے، نزول عیسیٰ بن مریم، یاجوج و ماجوج کا خروج، تین خسوف کا ایک خسف مشرق میں، ایک مغرب میں اور ایک جزیرۃ العرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی طرف ہنکا کر لے جائے گی کا ذکر فرمایا۔ اور احادیث صحاح ان علامات کے بارے میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلات و کیفیات کے سلسلہ میں احادیث اور آثار مروی ہیں کہ جن کو تفسیر اور سیر اور تواریخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے۔

قولہ قال حذیفۃ بن اسید الغفاری الخ یہ حدیث کہ جس کے راوی حذیفہ بن اسید غفاریؓ صحابی ہیں۔ مسلم شریف، ترمذی شریف، ابوداؤد شریف، نسائی شریف، اور ابن ماجہ شریف میں ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم قیامت کے بارے میں مذاکرہ کر رہے تھے کہ اچانک حضور علیہ السلام تشریف لائے تو آپ نے پوچھا کہ کس چیز کا مذاکرہ کر رہے تھے تو ہم نے بتایا کہ قیامت کے بارے میں تو آپ نے فرمایا کہ جب تک تم دس نشانیاں نہ دیکھ لوگے اس وقت تک قیامت قائم نہ ہوگی اور دس نشانیاں یہ ہیں۔ (۱) دخان (۲) خروج دجال (۳) خروج دابۃ الارض (۴) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا (۵) نزول عیسیٰ بن مریم (۶) خروج یاجوج و ماجوج (۷) ثلاثہ خسوف یا ایک خسف مشرق میں (۸) ایک خسف مغرب میں (۹) ایک جزیرۃ العرب میں ہوگا (۱۰) آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو

کے جنوب میں ہے یہ آگ لوگوں کو مشرق کی جانب لے جائے گی۔ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ ان علامات قیامت کے بارے میں احادیث مختلف کثرت سے ہیں اور ان کی تفسیرات اور کیفیت کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔ لہذا تفسیر، سیر اور تواریخ کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ تفسیر وہ علم ہے کہ جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیر سے مراد وہ کتب ہیں کہ جن میں انبیاء اور متبعین کی سیرت کے احوال بیان کئے گئے ہوں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے کہ جس کا لغوی معنی وقت کی تعیین ہے اور کتب تواریخ وہ ہیں کہ جس میں وقائع، ماضیہ اور حوادث مستقبلہ ذکر کئے گئے ہوں۔ دس نشانیوں کے بارے میں مختصراً فائدہ میں وضاحت کردیتے ہیں۔

فائدہ: (۱) دخان: حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی علیہ السلام سے پوچھا کہ دخان کیا چیز ہے تو آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی "یَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ" کہ وہ ایک دھواں ہوگا کہ جو مشرق و مغرب میں پھیلا ہوا ہوگا اور چالیس روز تک رہے گا اس کی وجہ سے مومن کی کیفیت زکام جیسی ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہوگا دھواں اس کی ناک وکان اور دبر سے نکلے گا۔ یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے اس دخان کا شدت سے انکار کیا ہے اور آیت کی تفسیر یہ کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے کفار قریش کے لئے قحط کی بددعا کی تو وہ کفار سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جس کی وجہ سے شدت بھوک کے سبب انہیں زمین و آسمان کی فضاء دھوئیں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔

(۲) خروج دجال: یہ دجل سے ماخوذ ہے معنی غلط تخمین کے ہے، اسی غلط دجل کا مظاہرہ کرے گا اس لئے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔ دجال یہود میں سے ہوگا اور ایک آنکھ کانا ہوگا اللہ تعالیٰ اس کو بندوں کا امتحان لینے کے لئے زمین پر مسلط کرے گا جو الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراج بڑے بڑے امور خارقہ اس کے ہاتھوں میں ظہور ہوگا احیاء موتی کا بھی ظہور ہوگا اور بارش و قحط کا بھی ظہور ہوگا اور لوگوں سے کہے گا کہ میں تمہارے گھر والے جو مر گئے ہیں زندہ کردوں تو تم اس بات پر ایمان لے آؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہیں گے ہاں تو شیاطین کو حکم کرے گا وہ ان کے مردوں کی شکل اور صورت میں ہو جائیں گے تو بہت سے لوگ اس پر ایمان لے آئیں گے جو ایمان لے آئیں گے وہ آرام و عیش میں ہوں گے اور جو ایمان نہیں لائیں گے وہ شدید قحط میں مبتلا ہوں گے۔ اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا مکہ اور مدینہ کے علاوہ کیونکہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا۔ اور اس کی حکومت کل چالیس روز ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور دوسرا دن ایک ماہ کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی ایام حسب عادت ہوں گے پھر مسلمان ملک شام میں دجال سے جنگ کریں گے جبکہ مسلمانوں کے میر امام مہدی خلیفۃ اللہ ہوں گے اسی دوران حضرت عیسیٰؑ نزول فرمائیں گے اور باب لد پر دجال کو قتل کریں گے۔

(۳) دابۃ الارض: ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ

تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ" قیامت سے قبل صفا پہاڑ کو پھٹے گا اور اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کرے گا کہ قیامت قریب ہے ایمان والوں کو اور چھپے ہوئے منکروں کو نشان دے کر جدا کر دے گا۔
اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع شمس من المغرب کے دن ہوگا۔

(۴) طلوع الشمس من مغربها۔ سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا یہ نشانی دابۃ الارض کے قریب ظاہر ہو گی۔ اس نشانی سے توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا پھر دابۃ الارض کا خروج ہوگا تا کہ مومن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے۔ اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک دن رات بہت طویل ہو جائے گی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (تہجد) کی ہو گی وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مصروف رہیں گے۔ اور اگلے دن سورج مغرب کی جانب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ وہ بے نور ہوگا اور چاند کا نور بھی نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر گھبراہٹ کی وجہ سے بہت سے لوگ مر جائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر اپنی عادت معہودہ کی طرح مشرق سے طلوع ہوا کرے گا۔

(۵) نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اور صلیب نصاریٰ کو توڑیں گے اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو اس وقت روئے زمین پر اسلام کے علاوہ اور کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بکثرت ہوگا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ نکاح کریں گے اور ان کی اولاد ہوگی پھر آپ کا انتقال ہوگا۔ "فيدفن معي في قبري" (رواہ ابن الجوزی) اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے۔ اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور حضرت عیسیٰ کا قیام دنیا میں کتنا ہوگا اس کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ مسلم شریف میں سات سال کا ذکر ہے اور مسند احمد میں چالیس سال کا ذکر ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ان میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو آسمانوں پر اٹھایا گیا تو ان کی عمر تینتیس (۳۳) سال تھی اور نزول کے بعد سات سال ٹھہریں گے تو مجموعہ چالیس سال ہو گیا۔

(۶) خروج یاجوج و ماجوج۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں "یفعول اور مفعول" کے وزن پر ہیں جو اجیج النار سے ماخوذ ہیں اور اجیج النار اس وقت بولتے ہیں کہ جب آگ کا شعلہ بھڑک اٹھے۔ اور امام کسائی کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجمی لفظ ہیں بہر حال یہ یافث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں کہ جن کے جسم بھاری اور بڑے ہیں، اخلاق رذیلہ جیسے ہیں شہروں اور بستیوں میں داخل ہو کر فساد برپا کرتے ہیں بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھا جاتے تھے، بادشاہ

سکندر ذوالقرنین نے سدِ سکندری حائل کر دی تو راستہ ان کا بند ہو گیا۔ اور ان کی اولاد کثرت ہوتی ہے بعض روایات میں آتا ہے کہ جن اور انسانوں کو دس حصوں پر تقسیم کرو تو ان میں سے نو حصہ یاجوج و ماجوج ہیں اور ایک حصہ باقی لوگ ہیں۔

حضرت عیسیٰ کے زمانے میں ان کا راستہ کھل جائے گا تو یہ شہروں میں فساد برپا کریں گے تو لوگ پہاڑوں میں جا کر پناہ گزیں ہوں گے پھر ان کو ہلاک کر دیا جائے گا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یاجوج و ماجوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انہوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ سب اہل جہنم میں سے ہو گئے۔ قرآن میں سورۃ کہف کے آخر میں سدِ سکندری اور یاجوج و ماجوج کا ذکر ہے۔

(۸، ۹، ۱۰) علامت خسوف، خسوف خسف کی جمع ہے یعنی زمین میں دھنسا دینا جیسے آدمی پانی میں غرق اور ڈوب جانے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے تو اس کو خسف کہتے ہیں، تو تین خسوف کا ذکر حدیث میں آیا ہے کہ ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں اور تیسرا خسف جزیرۃ العرب میں ہو گا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی اس کے ہر طرف پانی ہو اور اس جگہ پانی نہ ہو کیونکہ جزر کا معنی قطع کے ہے تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اس لئے اس کو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کا نام جزیرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں واقع ہے اور اس کی جانب غرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں نہر دجلہ اور نہر فرات ہے اور جزیرۃ العرب میں یہ خسف مقام بیداء پر ہو گا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے اہل مکہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے ناخوش ہوں گے لوگ باصرار ان کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کرنے کے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیداء پر زمین میں دھنسا دیا جائے گا (کما رواہ احمد والحاکم)

(۱۰) آخری علامت آگ ہو گی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی اور محشر وہ سرزمین شام ہے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ محشر شام میں ہو گا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ شام کی زمین تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے سمائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اس کو جتنا وسیع کرنا چاہے کر سکتا ہے۔

<table><tr><td>

وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيْبُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ إِلَى أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَا قَاطِعَ فِيْهَا مُصِيْبٌ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ فِيْ أَنَّ لِلّٰهِ تَعَالَى فِيْ كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا أَمْ حُكْمُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ الْمُجْتَهِدِ۔

</td></tr></table>

ترجمہ: اور مجتہد عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں کہ جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد مصیب ہے (درستگی کو پہنچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں (ہر مسئلہ میں) اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے کہ جس کی جانب مجتہد کی رائے پہنچ جائے۔

قولہ والمجتهد في العقليات والشرعيات الخ جن مسائل میں مجتہد اجتہاد کرتا ہے ان میں کچھ مسائل عقلی ہوتے ہیں اور کچھ مسائل شرعی ہوتے ہیں۔ عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مسائل صرف عقل سے ثابت ہوتے ہیں کتاب وسنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہوتے جیسے وجود باری تعالیٰ اور حدوث عالم کا اثبات۔ اور شرعی سے وہ مسائل مراد ہیں کہ جن کے اثبات میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ پھر مسائل شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلیہ (۲) فرعیہ۔ اصلیہ میں عقائد اور اصول فقہ داخل ہیں جیسے عذاب قبر۔ اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور فرعیہ میں فقہ داخل ہے جیسے خروج دم (خون) سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ان تمام مسائل میں ہمارا مسلک (اشاعرہ و ماتریدیہ) یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والا مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے۔ اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں کہ جن کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد اس میں مصیب ہوتا ہے (درستگی کو پہنچتا ہے)۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف (کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں) ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے یا مجتہد جو کہہ دے وہی حکم خداوندی ہے۔ اول صورت میں وہی ایک مصیب ہوگا کہ جو اللہ تعالیٰ کے معین حکم تک رسائی حاصل کرے اور ثانی صورت میں ہر ایک مجتہد مصیب ہوگا۔

وَتَحْقِيقُ هٰذَا الْمَقَامِ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ الْاِجْتِهَادِيَّةَ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ أَوْ يَكُونَ وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَلِيلٌ أَوْ يَكُونَ وَذٰلِكَ الدَّلِيلُ إِمَّا قَطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيٌّ فَذَهَبَ إِلٰى كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُ أَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيلٌ ظَنِّيٌّ إِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ أَصَابَ وَإِنْ فَقَدَهُ أَخْطَأَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِإِصَابَتِهِ لِغُمُوضِهِ وَخَفَائِهِ فَلِذٰلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُورًا بَلْ مَأْجُورًا فَلَا خِلَافَ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ فِي أَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِآثِمٍ۔

ترجمہ: اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ پس ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پالیا تو درستگی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو خطا کھا گیا اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں ہے اس کے غامض

(دقیق و باریک) اور مخفی ہونے کی وجہ سے۔ اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور (یعنی اجر و ثواب دیا جانے والا) ہے۔ اس مذہب کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں ہے۔

قوله والتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة الخ شارح نے "شرح توضیح" یعنی "تلویح" میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں کل چار احتمالات (مذاہب) ہیں ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مذہب مختار شارح کے نزدیک مذہب رابع ہے۔

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے گا وہی حکم خداوندی ہوگا۔ اکثر معتزلہ کا یہی مذہب ہے اس صورت میں حق متعدد ہوگا مثلاً امام ابوحنیفہؒ کا مَسِّ ذَکر کو ناقض وضوء نہ سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا اس کو ناقض وضوء سمجھنا بھی حق ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا قطعیہ پر مطلع ہونے کے مثل ہے اس صورت میں جو مجتہد درستگی کو پہنچ گیا اس کے لئے دوہرا اجر ہے اور جو خطا کر گیا اس کو اجتہادی محنت کا ثواب ملے گا یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اس صورت میں مجتہد اس کی طلب پر ماجور ہے، متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔

(۴) چوتھا احتمال (مذہب) یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو پھر وہ صحیح حکم کو جان لے گا ورنہ خطا پر ہوگا۔ اور مجتہد صحیح حکم کے پانے کا مکلف نہیں ہے اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا صرف معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے یہ چوتھا مذہب محققین کا ہے اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔

وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ الْمُخْطِئَ فِي اجْتِهَادِهِ ابْتِدَاءً وَانْتِهَاءً أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَإِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ أَوِ انْتِهَاءً فَقَطْ أَيْ بِالنَّظَرِ إِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ أَخْطَأَ فِيهِ وَإِنْ أَصَابَ فِي الدَّلِيلِ حَيْثُ أَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ مُسْتَجْمِعًا بِجَمِيعِ شَرَائِطِهِ وَأَرْكَانِهِ وَأَتَى بِمَا كُلِّفَ بِهِ مِنَ الِاعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الِاجْتِهَادِيَّاتِ إِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِي مَدْلُولُهَا حَقٌّ الْبَتَّةَ۔

ترجمه: اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ (مجتہد) ابتداءً و انتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخ گئے ہیں اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔ یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے اس حیثیت سے کہ اس نے (حکم کے جاننے میں) خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو

اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کو انجام دیا ہے کہ جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس (مجتہد) پر ایسی حجت قطعیہ کو قائم کرنا (واجب) نہیں ہے کہ جس کا مدلول قطعی طور پر حق ہوتا ہے۔

قولہ والما الاختلاف فی انہ مخطئ الخ یہاں سے شارح مجتہد مخطی کے بارے میں ایک اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مجتہد مخطی نے مبداء اور منتہی یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کی ہے یا صرف منتہی یعنی فقط حکم میں خطا کی ہے اور دلیل کے اعتبار سے خطا نہیں کی اور اس نے دلیل پر مدار اور تخریج کر ڈالا اور تمام شرطوں اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے اس نے دلیل قائم کی ہے تو بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار اول صورت ہے یعنی مجتہد مخطی مبداء اور منتہی (دلیل اور حکم) دونوں میں چوکا ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی صورت ہے یعنی مجتہد مخطی فقط منتہی (حکم) میں چوکا ہے اور دلیل میں مصیب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ "**کل مجتهد مصيب و الحق عند الله واحد**" یہ فرمان تب درست ہو سکتا ہے کہ جب مجتہد کو ابتداءً دلیل میں مصیب مانیں۔

نیز حضرت سلیمان اور داؤد علیہما السلام کے واقعہ سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے جس کا ذکر آنے والی عبارت میں آ رہا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مجتہد مخطی کے آثم (گنہگار) نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے صرف کلام اس میں ہے کہ مجتہد مخطی مبداء اور منتہی دونوں میں خطا کرنے والا ہے یا صرف منتہاء میں۔ ہر فریق کا قول آپ کے سامنے آ چکا ہے۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ الْمُجْتَهِدَ قَدْ يُخْطِئُ بِوُجُوْهٍ الْاَوَّلُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَالضَّمِيْرُ لِلْحُكُوْمَةِ وَالْفُتْيَا وَلَوْ كَانَ كُلٌّ مِّنَ الْاِجْتِهَادَيْنِ صَوَابًا لَمَا كَانَ لِتَخْصِيْصِ سُلَيْمٰنَ بِالذِّكْرِ جِهَةٌ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُكْمَ حِيْنَئِذٍ وَفَهِمَهٗ۔

ترجمہ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے متعدد (طریقوں پر) ہے۔ پہلا طریقہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "**فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ**" اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی حکومت اور فتویٰ کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک نے صحیح حکم کو پا لیا اور اس کو سمجھ لیا۔

قولہ والدلیل علی ان المجتهد قد یخطئ الخ یہاں سے شارح مذہب راجح کے حق ہونے پر (کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی) چار دلیلیں پیش کر رہے ہیں مذکورہ عبارت میں ایک دلیل بیان کی ہے باقی دلائل آگے آنے والی عبارتوں میں بیان کریں گے۔ فریق مخالف کو مجتہد کے مصیب ہونے پر کوئی اشکال نہیں ہے بلکہ صرف مخطی ہونے پر ہے اسی وجہ سے شارح نے اس کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس پر جو دلائل بیان کئے ہیں وہ مجتہد کے مصیب اور

ں ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: فرمان باری تعالیٰ ہے "وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا" حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں پیغمبر ہیں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داؤد علیہ السلام کے صاحبزادے ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت فیصلہ اور علم و حکمت عطا کی تھی۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چر لی اور اسے برباد کر ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا انہوں نے بکریاں کھیت والے کو دیے جانے کا فیصلہ کیا کیونکہ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے نزدیک اس کے علاوہ ایک اور فیصلہ ہے کہ جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انہوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک کو دے دی جائیں وہ بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پئے اور بکریوں والا کھیتی کی آبپاشی کرے یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آ جائے تو کھیتی اس کے مالک کو دے دی جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ سن کر تحسین فرمائی اور پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر فرمایا ہے جبکہ دونوں کو اپنی طرف سے فیصلہ کرنے کی قوت اور سمجھ عطا ہونے کی تصریح بھی کی مگر اصل بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دی وہ اس صحیح نتیجہ پر پہنچے۔ جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصلح تھا اور جسے داؤد علیہ السلام نے بھی قبول کیا۔ تو علماء نے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مقدمہ میں اجتہادی خطا ہوئی ہے اور صحیح فیصلہ کو نہ پا سکے۔

فائدہ: انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور ان سے اجتہاد میں بھی چوک ہو سکتی ہے مگر انبیاء کے اجتہاد میں فرق ہے وہ یہ کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے بلکہ من جانب اللہ ان کی اصلاح کر دی جاتی ہے تاکہ امت کا نقصان نہ ہو۔ بخلاف غیر انبیاء کے وہ اپنی خطا پر برقرار رہتے ہیں۔

وَالثَّانِي الْأَحَادِيثُ وَالْآثَارُ الدَّالَّةُ عَلَى تَرْدِيدِ الْاِجْتِهَادِ بَيْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَأِ بِحَيْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةَ الْمَعْنَى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَإِنْ أَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَاحِدَةٌ وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ إِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰهِ وَإِلَّا فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَقَدِ اشْتَهَرَتْ تَخْطِئَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا فِي الْاِجْتِهَادَاتِ۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ احادیث اور آثار ہیں کہ جو اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ (احادیث) متواتر المعنی ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو درستگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس

نیکیاں ہیں اور اگر تو نے خطا کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں (نبی علیہ السلام نے) مصیب کے لئے ڈبل اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اگر میں درستگی کو پہنچ جاؤں تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے ورنہ مجھ سے اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

قولہ الثانی الاحادیث والآثار الدالۃ الخ یہاں سے شارحؒ مذہب راجح کے حق میں دوسری دلیل ذکر فرما رہے ہیں کہ اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر رہنے پر دلالت کرنے والی آیات اور احادیث وآثار متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کی تفاصیل آحاد کے درجے میں ہیں۔ شارحؒ نے تین احادیث اور چوتھے نمبر پر ایک قیاسی دلیل پیش کی ہے۔

پہلی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ دو آدمی نبی علیہ السلام کے پاس مقدمہ لے کر آئے تو نبی علیہ السلام نے عمرو بن العاص کو فرمایا کہ ان کے درمیان تم فیصلہ کرو تو انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں تو آپ نے فرمایا ہاں "ان اصبت فلک عشرۃ اجور و ان اجتہدت و اخطات فلک اجر (رواہ الحاکم) کہ اگر تو درستگی کو پہنچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں تو نے خطاء کی تو تیرے لئے ایک نیکی ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

دوسری حدیث کہ جس میں نبی علیہ السلام نے مصیب کے لئے دوہرا اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر فرمایا ہے وہ حدیث یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا "اذا اجتہد الحاکم فاصاب فلہ اجران و اذا اجتہد فاخطأ فلہ اجر واحد (رواہ البخاری)" اس حدیث سے بھی یہ معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

تیسری حدیث عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے جو بڑے درجے کے فقیہ ہیں اور قبیلہ ہذیل سے تعلق رکھتے ہیں انہوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا پھر فرمایا کہ اگر یہ درست ہو تو من جانب اللہ ہوگا ورنہ میری کوتاہی ہوگی اور شیطان کی جانب سے ہوگا۔ یہ ابن مسعودؓ کا اثر ہے کہ جس کو امام ترمذی نے روایت کیا ہے اس سے بھی ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

چوتھی دلیل قیاسی: یہ ہے کہ صحابہ کرام کا آپس میں ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد صرف مصیب ہی ہوتا اور مخطی نہ ہوتا تو پھر تخطیہ کیوں کیا جاتا حالانکہ تخطیہ (ایک دوسرے کی غلطی پکڑنا) ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ صحابہ کرام بھی یہ بات سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔
تخطیہ کی چند مثالیں یہ ہیں (۱) کہ حضرت عباسؓ عول کے قائل تھے اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا مگر ابن عباسؓ (ان کے بیٹے) نے عول کا انکار کیا (۲) ابن عباسؓ نے کہا کہ نکاح متعہ حلال ہے تو ابن زبیرؓ نے کہا کہ اگر تو متعہ کرے گا تو میں تجھ کو رجم کر دوں گا۔ پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے رجوع فرما لیا۔ اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں مزید کسی کتاب کی

کے حکم میں منافات لازم آئے گی کہ بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ اباحت کے ساتھ متصف ہے اور دوسرے بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ ممانعت کے ساتھ متصف ہے مثلاً (نبیذ) شراب کا پینا شافعی کے فتویٰ سے سب کے لئے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے سب کے لئے مباح اور حلال ہو۔ اسی طرح ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے قول سے درست ہو جیسے طلوعِ آفتاب کے وقت نماز فاسد ہے احناف کے ہاں اور شوافع کے ہاں نماز درست ہے۔ اسی طرح ایک چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ۔ تو فعلِ واحد کا صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ شریعتِ محمدیہ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے خلافِ اصول بات ہے تو ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلَائِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ اَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ عَلٰى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ۔

ترجمہ: اور انسانوں کے رُسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رُسل، عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں بہرحال رُسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بداہۃً ثابت ہے اور انسانوں کے رُسل کو فرشتوں کے رُسل پر فضیلت دینا، عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا چند وجوہ سے ہے۔

قولہ و رُسل البشر افضل الخ عبارت کی تشریح سے قبل چند باتیں بطورِ تمہید ذہن نشین کرلیں۔

تمہید: (۱) ماتن کی کلام میں رُسل البشر سے مراد انبیاء ہیں (۲) بعض فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکامِ خداوندی کو دوسرے فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں ان کو رُسل الملائکۃ سے تعبیر کیا گیا ہے (۳) عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاءِ امت اور صلحاءِ امت ہیں۔ باقی رہے فساق و فجار اور کفار یہ چوپایوں کے مثل ہیں ان کا شمار یہاں عام انسانوں میں ہے ہی نہیں۔ (۴) شارحؒ کی کلام میں ضرورت سے مراد ضرورتِ دینی ہے یعنی دینِ اسلام میں اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ تمہیدی بات ختم ہوگئی۔

اب مسئلہ سنئے۔ ماتنؒ نے اہلِ سنت والجماعت کا یہ عقیدہ پیش کیا ہے کہ انسانوں میں جو رسول اور انبیاء ہیں وہ رُسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رُسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ رُسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورتِ دینی سے ثابت ہے اور رہا یہ مسئلہ کہ انسانوں میں رُسل کا رُسل ملائکہ سے افضل ہونا اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو یہ

ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس پر بہت دلائل قائم ہیں جن کو شارحؒ آنے والی عبارت میں بیان فرمائیں گے۔

اَلْاَوَّلُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰی وَجْهِ التَّعْظِيْمِ وَالتَّكْرِيْمِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ وَمُقْتَضَی الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰی بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰی دُوْنَ الْعَكْسِ۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم فرمایا تعظیم اور تکریم کے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے ابلیس کی حکایت کرتے ہوئے "اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ" کہ مجھے بتائیے اس کو آپ نے مجھ پر عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں آپ نے مجھے آگ سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں بلندی ہے) اور اس کو آپ نے مٹی سے پیدا کیا (کہ جس کی فطرت میں پستی ہے) اور حکمت کا تقاضا ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کرنے کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

قولہ الاول ان اللّٰہ تعالیٰ امر الملائکۃ الخ یہاں سے شارحؒ اس بات پر پہلی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ رُسُلِ البشر رُسُلِ الملائکۃ سے افضل ہیں وہ اس طرح کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم تعظیم و تکریم کی بناء پر تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا اس کا اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ میں اس سے بہتر اور افضل ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ کا حکم تعظیم اور تکریم کی بناء پر تھا تو جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا اور اس سے آدم کا ساجدین سے افضل ہونا بھی ثابت ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور اظہار تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مسلم ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ملے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے اور اللہ کا فعل خلاف حکمت نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام ملائکہ سے افضل ہیں جب ان کا افضل ہونا ثابت ہوگیا تو تمام انبیاء کا بھی یہی حکم ہوگا کہ وہ بھی تمام ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی بھی قائل نہیں کہ بعض انبیاء تمام ملائکہ سے افضل ہوں اور بعض نہ ہوں ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا یہی ہمارا مقصود تھا وہ ثابت ہوگیا۔

اَلثَّانِيْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰی تَفْضِيْلِ اٰدَمَ عَلَی الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيْمَ وَالتَّكْرِيْمَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل لسان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان "وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا" سے یہی سمجھتا کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

قولہ الثانی ان کل واحد من اہل اللسان الخ شارحؒ یہاں سے دوسری دلیل بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اہل زبان (جو اسالیب لغت سے واقف ہیں) باری تعالیٰ کے اس فرمان "وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا" سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ

اس سے آدم علیہ السلام کی تمام فرشتوں پر تفضیل مراد ہے اور ان کے کمالات علمیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم ہیں۔
بہرحال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا ثابت ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔

اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِیْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ وَالْمَلٰئِکَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَقَدْ خُصَّ مِنْ ذٰلِكَ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِیْلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰی رُسُلِ الْمَلٰئِکَةِ فَبَقِیَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِیْمَا عَدَا ذٰلِكَ وَلَا خَفَاءَ فِیْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ ظَنِّیَّةٌ یُکْتَفٰی فِیْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّیَّةِ۔

ترجمہ: تیسری دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ الخ کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت و بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں۔ اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رسل ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی اور اس بات میں کوئی خفا نہیں ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے کہ جس میں دلائل ظنیہ پر اکتفاء کر لیا جائے گا۔

قوله الثالث قوله تعالیٰ ان الله اصطفیٰ آدم الخ یہاں سے شارح تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ آیت مذکورہ سے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کا تمام عالم سے افضل ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی من جملہ عالم میں سے ہیں تو معلوم ہوا کہ مذکورہ افراد فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہوا کہ جب آل ابراہیم اور آل عمران کے ضمن میں عام انسان تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں رسل ملائکہ بھی داخل ہیں تو اس صورت میں عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ آیت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عام انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں لیکن جب رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے تو عام انسانوں کا رسل ملائکہ سے افضل ہونا خاص کر لیا جائے گا۔ لیکن پھر اشکال ہوگا کہ اس صورت میں آیت مذکورہ "عام مخصوص منه البعض" کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے تو جب آیت ظنی ہوگی تو اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہوگا جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین درکار ہے تو شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ ہیں کہ جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی چاہئے دوسرے وہ مسائل ہیں کہ جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسے یہی تفضیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی سمجھی جاتی ہے لہٰذا ایسا مسئلہ کی دلیل اس بناء پر ظنی دلیل پر اکتفاء کرنا درست ہے۔

اَلرَّابِعُ اَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ یُحَصِّلُ الْفَضَائِلَ وَالْکَمَالَاتِ الْعِلْمِیَّةَ وَالْعَمَلِیَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِیَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنِ اکْتِسَابِ الْکَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ

أنّ العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشقّ وأدخل في الإخلاص فيكون أفضل۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود یعنی شہوت اور غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل ہے اور اخلاص میں زیادہ دخیل ہے تو وہ (انسان) ہی افضل ہوگا۔

قولہ الرابع ان الانسان قد یحصل الفضائل الخ یہاں سے شارحؒ چوتھی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسی چیزیں ودیعت رکھی گئی ہیں کہ جو انسان کو فضائل اور کمالات حاصل کرنے سے باز رکھتی ہیں مثلاً شہوت اور غضب ہے اس کے علاوہ دیگر ضروریات زندگی ہیں کہ جس میں انسان پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے ان کے اندر نہ مادۂ شہوت ہے اور نہ ہی غضب ہے اور نہ ہی ان کو بنیادی ضرورتوں نے گھیرا ہوا ہے اور نہ ہی ان کو اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ ہی پیشاب پاخانہ کی حاجت ہے بخلاف انسان کے اس کے اندر یہ تمام عوارض موجود ہیں پھر بھی انسان کمالات علمیہ اور کمالات عملیہ حاصل کرے تو یہ اس کا بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اس میں اخلاص بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ان تمام وجوہ سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور کمال عملی فرشتوں کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور انسان فرشتہ سے افضل ہونا چاہئے، باقی رہے فرشتے، ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے سانس لینا، انسان کی طبعی چیز ہے اور عبادت کے ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی۔

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة إلى تفضيل الملائكة وتمسّكوا بوجوه۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب گئے ہیں اور انہوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

قولہ و ذھبت المعتزلۃ الخ مذہب مختار اور اس پر دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارحؒ فریق مخالف کا مسلک پیش کر رہے ہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں یہ مذہب معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا ہے، اس پر انہوں نے دلائل بھی دیئے ہیں کہ جس کو شارحؒ آنے والی عبارتوں میں ذکر کریں گے اور ان کا جواب بھی پیش کریں گے۔

الأوّل أنّ الملائكة أرواح مجرّدة كاملة بالفعل مبرّأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قويّة على الأفعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب أنّ مبنى ذلك على الأصول الفلسفية دون الإسلامية۔

ترجمہ: پہلی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں، شرور و آفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب

سے اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ افعال عجیبہ پر قادر ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ (قول) ان کے فاسد اصول فلسفیہ پر ہے نہ کہ اصول اسلامیہ پر۔

قولہ الاول ان الملائکۃ ارواح مجردۃ الخ یہ فریق ثالث کی (جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ انسان سے افضل ہیں) پہلی دلیل یہ ہے وہ کہتے ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں (کیونکہ فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادۃ مانتے ہیں اور اہل اسلام ان کو اجسام لطیفہ مانتے ہیں) اور کامل بالفعل ہیں یعنی انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے وہ بتدریج کرتا ہے جبکہ فرشتوں کے اندر تمام کمالات بالفعل ہوتے ہیں اس لئے فرشتے انسان سے افضل ہیں۔ نیز جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے جیسے شہوت اور غضب ہے فرشتے ان شرور سے پاک ہیں تو بھلا انسان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا۔ نیز فرشتے ہیولیٰ اور صورت کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں (کیونکہ ان کے ہاں ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں) تو فرشتے تمام جسمانی کدورتوں سے پاک ہوئے۔ نیز فرشتے افعال عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور ہواؤں کو چلانا اور بارش برسانا اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا اور زلزلوں کا لے آنا اور ماں کے پیٹ میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ۔ نیز فرشتے ماضی اور آئندہ کے تمام احوال سے واقف ہوتے ہیں جو امور ماضی میں ہو چکے یا آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں جبکہ انسان ان چیزوں سے خالی ہے لہذا ملائکہ انسان سے افضل ہیں۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: جو آپ نے تقریریں کی ہیں وہ سب فلسفیہ کے اصول پر ہیں نہ کہ اسلامی اصول کے مطابق ہیں اور ہم اصول فلسفیہ کو تسلیم نہیں کرتے اور اسلامی اصول کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجردہ اور جو کچھ ان کے بارے میں کہا گیا وہ اکثر غلط ہیں۔ مثلاً ان کو جملہ کمالات بالفعل حاصل ہیں، آئندہ آنے والے واقعات اور حالات سے واقف ہیں وغیرہ۔ یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت وطاقت سے، اسی پر فضیلت کا مدار ہے۔ البتہ شہوت اور غضب سے برأت اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرت ثواب کا مدار نہیں ہے لہذا دلیل ناقص ہے۔

اَلثَّانِیْ اَنَّ الْاَنْبِیَاءَ مَعَ کَوْنِهِمْ اَفْضَلَ الْبَشَرِ یَتَعَلَّمُوْنَ وَیَسْتَفِیْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ وَلَاشَكَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِیْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْمَلٰٓئِکَةُ اِنَّمَا هُمُ الْمُبَلِّغُوْنَ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء افضل البشر ہونے کے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان "عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی" اور اللہ تعالیٰ کے فرمان "نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ"

کی دلیل ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھی اور فرشتے صرف مبلغ ہیں۔

قولہ الثانی ان الانبیاء مع کونہم الخ یہاں سے فریق مخالف کی دوسری دلیل کا ذکر ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم ہے اور زیادہ علم والا افضل ہوتا ہے۔ فرشتہ کا اعلم ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ فرشتہ معلم ہے جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے اور استاذ کا مقام بہرحال شاگرد سے زیادہ ہوا کرتا ہے۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ تعلیم من اللہ ہے اور فرشتہ کا کام چونکہ تبلیغ ہے اس لئے اسناد مجازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبرئیل امین کی طرف کی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعلم ہونا تسلیم کرلیا جائے تو پھر "وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا" کا کیا ہوگا۔ نیز ہماری گفتگو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ ہی کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے اور نیز یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے ٹھیک ہے مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کہ شاگرد استاد سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

> الثَّالِثُ اَنَّهُ قَدِ اطَّرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِيْمُ ذِكْرِهِمْ عَلٰى ذِكْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَ مَا ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِي الشَّرَفِ وَ الرُّتْبَةِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِي الْوُجُوْدِ اَوْ لِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰى فَالْاِيْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰى وَ بِالتَّقْدِيْمِ اَوْلٰى۔

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ فقط شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ایجاد وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

قولہ الثالث انہ قد اطرد فی الکتاب والسنۃ الخ یہاں سے فریق مخالف کی تیسری دلیل کا ذکر ہے وہ یہ کہ قرآن و حدیث میں جہاں فرشتوں اور انبیاء کا ذکر آیا ہے وہاں فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے مثلاً قرآن میں ہے "كُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ" اور حدیث میں ہے "الایمان ان تؤمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ" اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ فرشتوں کی تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ فرشتوں کا مقام اور مرتبہ زیادہ ہے شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب: یہ فرشتوں کی تقدیم اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے "لا تاخذہ سنۃ و لا نوم" نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور "سنۃ" کا پہلے اس لئے سنۃ کو مقدم ذکر کیا گیا۔ یا اس لئے فرشتوں کا ذکر پہلے کیا گیا کہ ان کا وجود آنکھوں سے مخفی ہے ان پر ایمان لانا بنسبت انبیاء پر ایمان لانے کے اصعب (مشکل) ہے اس لئے کہ

اہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ فرشتوں کی تقدیم اس لئے کی گئی ہو کہ ایمان بالرسل موقوف ہے ایمان بالملائکہ پر۔ کیونکہ وہ مبلغ وحی ہیں اور اوامر و نواہی کو پہنچانے والے ہیں اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لیکن اشرف ہونا ضروری نہیں۔

الرَّابِعُ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ لِاَنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ يَفْهَمُوْنَ مِنْ ذٰلِكَ اَفْضَلِيَّةَ الْمَلٰٓئِكَةِ مِنْ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذِ الْقِيَاسُ فِيْ مِثْلِهِ التَّرَقِّيْ مِنَ الْاَدْنٰى اِلَى الْاَعْلٰى يُقَالُ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ الْوَزِيْرُ وَلَا السُّلْطَانُ وَلَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَا الْوَزِيْرُ ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَضْلِ بَيْنَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِيَآءِ وَالْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰى اِسْتَعْظَمُوا الْمَسِيْحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْنًا لَّهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌ لَا اَبَ لَهٗ وَكَانَ يُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَيُحْيِي الْمَوْتٰى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ فَرُدَّ عَلَيْهِمْ بِاَنَّهٗ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَسِيْحُ وَلَا مَنْ هُوَ اَعْلٰى مِنْهُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ الَّذِيْنَ لَا اَبَ لَهُمْ وَلَا اُمَّ لَهُمْ وَيَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى اَفْعَالٍ اَقْوٰى وَاَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْاَكْمَهِ وَالْاَبْرَصِ وَاِحْيَاءِ الْمَوْتٰى فَالتَّرَقِّيْ وَالْعُلُوُّ اِنَّمَا هُوَ فِيْ اَمْرِ التَّجَرُّدِ وَاِظْهَارِ الْاٰثَارِ الْقَوِيَّةِ لَا فِيْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلٰى اَفْضَلِيَّةِ الْمَلٰٓئِكَةِ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَاِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَاٰبُ۔

ترجمہ: چوتھی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے "لن یستنکف المسیح الخ" کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں اس لئے کہ قیاس اس کے مثل میں (اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی بادشاہ اور نہیں کہا جائے گا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر انبیاء کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کا بندوں میں سے ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ (یہ سمجھتے تھے کہ) مناسب یہ ہے کہ اللہ کے بیٹے ہوں اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو زندہ کرتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ مسیح عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس صفت میں (مسیح سے) بڑھ کر ہیں اور وہ فرشتے ہیں کہ جن کے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں کہ جو "ابراء الاکمہ والابرص" سے اور "احیاء الموتی"

سے زیادہ عمدہ اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی صرف تجرد (یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے) میں ہے اور افعال تو یہ کو ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال وشرف میں، پس ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

قولہ الرابع قولہ تعالیٰ لن یستنکف المسیح ان یکون الخ یہاں سے فریق مخالف کی چوتھی دلیل کا ذکر ہے وہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے تو آیت مذکورہ میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے پھر فرشتوں کا ذکر ہے اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہ وزیر انکار کرے گا اور نہ بادشاہ اور یوں نہیں کہا جاتا کہ اس کام سے نہ بادشاہ انکار کرے گا اور نہ وزیر۔ تو معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اسی طرح دیگر انبیاء سے بھی افضل ہیں کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں ہے کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہوں اور دیگر انبیاء سے افضل نہ ہوں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔ شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر یہاں ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر تجرد میں مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں اسی طرح افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں وہ اس طرح کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کے ہو اور عجیب وغریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو ٹھیک کرنا اور مردوں کو زندہ کرنا تو ایسا شخص بندہ ہو یہ بات ناممکن ہے بلکہ اس کو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کے ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں کیا کہو گے کہ جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، کہ جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں ہے حالانکہ وہ بھی تو اللہ کے بندہ ہیں اور ان کو اس بندگی پر فخر ہے اور ایسے ہی حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر حضرت عیسیٰ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریضوں کو "باذن خداوندی" اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی مردوں کو زندہ کرتے ہیں تو فرشتے اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب افعال پر قادر ہیں اس کے باوجود وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔ لہٰذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ فرشتوں کی ترقی وبلندی باعتبار کمال وشرافت کے ہے اس لئے آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تمت بالخیر

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔